EL SILENCIO DE LOS ANIMALES

SOBRE EL PROGRESO Y OTROS MITOS MODERNOS

JOHN GRAY

ensayosextopiso

JOHN GRAY (Inglaterra, 1948) está considerado uno de los pensadores más importantes de nuestro tiempo. Ha sido profesor de Ciencias Políticas en la Universidad de Oxford y de Pensamiento Europeo en la London School of Economics. Además, ha realizado estancias como profesor en Harvard y en Yale. Entre sus obras destacadas se encuentran *Misa Negra. Religión apocalíptica y la muerte de la utopía*, *Perros de paja. Reflexiones sobre los humanos y otros animales* y *La Comisión para la Inmortalización. La ciencia y la extraña cruzada para burlar a la muerte*, esta última publicada en Sexto Piso. En 2009 se publicó una selección de sus textos esenciales titulada *Anatomía de Gray*.





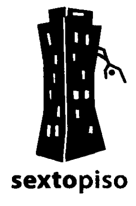
El silencio de los animales

El silencio de los animales

Sobre el progreso y otros mitos modernos

John Gray

Traducción de José Antonio Pérez de Camino



Título original
The Silence of Animals. On Progress and Other Modern Myths

Primera edición: 2013
Segunda edición: 2014

Traducción
© José Antonio Pérez de Camino

París 35-A
Colonia del Carmen, Coyoacán
04100, México D. F., México

Sexto Piso España, S. L.
C/ Los Madrazo, 24, semisótano izquierda
28014, Madrid, España

www.sextopiso.com

Diseño
Estudio Joaquín Gallego

Formación
Grafime

Impresión
Kadmos

ISBN: 978-84-15601-35-7
Depósito legal: M-29258-2013

Impreso en España

Las estaciones del año ya no son lo que eran,
pero ésa es la naturaleza de las cosas: ser vistas sólo una vez,
mientras suceden...[1]

John Ashbery

ÍNDICE

1. EL VIEJO CAOS

> Los simios, sumamente civilizados, se balanceaban con elegancia entre las ramas; el neandertal era basto y estaba atado a la tierra. Los simios, satisfechos y juguetones, pasaban la vida sumidos en sofisticados entretenimientos o cazando pulgas con contemplación filosófica; el neandertal se movía oscuramente dando pisotadas por el mundo, repartiendo porrazos aquí y allá. Los simios lo miraban divertidos desde las copas de los árboles y le tiraban nueces. A veces el terror los sobrecogía: mientras que ellos comían frutas y plantas tiernas con delicado refinamiento, el neandertal devoraba carne cruda y mataba a otros animales y a sus semejantes. El neandertal cortaba árboles que siempre habían estado en pie, movía rocas de los lugares que el tiempo había consagrado para ellas y transgredía todas las leyes y tradiciones de la selva. Era basto y cruel, y no tenía dignidad animal: desde el punto de vista de los sumamente civilizados simios, no era más que un paso atrás en la historia.[2]
>
> Arthur Koestler

La llamada del progreso

«Kayerts estaba colgado de la cruz por una cuerda de cuero. Evidentemente, había subido a la tumba, que era alta y estrecha, y después de atar el extremo de la correa al travesaño, se había dejado caer. Los dedos de sus pies estaban a sólo unas pulgadas de la tierra; sus brazos colgaban, tiesos; parecía estar rígidamente cuadrado en posición de firmes, pero con una mejilla de color púrpura posada juguetonamente sobre su

hombro. Y, con indolencia, mostraba su hinchada lengua al director gerente».[3]

El ahorcado era uno de los dos comerciantes que una compañía belga había enviado a una remota parte del Congo, a casi quinientos kilómetros del puesto comercial más cercano. La mayoría del trabajo lo realizaba un intérprete nativo, que aprovechó la visita de los miembros de una tribu para vender como esclavos a algunos de los trabajadores de la avanzada a cambio de colmillos de marfil. Aunque al principio los conmocionó el hecho de verse involucrados en el comercio de esclavos, el negocio resultaría muy lucrativo, y Kayerts y el otro europeo, Carlier, aceptaron el intercambio. Habían hecho un trato que les dejaba poco con lo que ocupar su tiempo. Pasaban los días leyendo novelas baratas y periódicos viejos que alababan «nuestra expansión colonial» y «los méritos de los hombres que iban por el mundo llevando la luz, la fe y el comercio hasta los más oscuros rincones de la tierra». Leyendo estos periódicos, Carlier y Kayerts «comenzaron a pensar mejor de sí mismos». En el transcurso de los meses que siguieron perdieron la costumbre de trabajar. El barco que esperaban no llegó y empezaron a quedarse sin suministros. Durante una pelea iniciada por unos terrones de azúcar que Kayerts se había guardado, Carlier murió. Desesperado, Kayerts decidió quitarse la vida también. En el momento en el que se estaba colgando de la cruz, el barco llegó. Cuando el encargado desembarcó se encontró cara a cara con el fallecido Kayerts.

Joseph Conrad escribió *Una avanzada del progreso* en 1896, y es una historia tan feroz y falta de esperanza como su posterior y más conocida novela corta *El corazón de las tinieblas*. Conrad describe cómo Kayerts «se sentó junto al cadáver [de Carlier] pensando; pensando seriamente, pensando cosas muy nuevas. [...] Sus antiguos pensamientos, convicciones, gustos y antipatías, las cosas que respetaba y las que aborrecía se le presentaban finalmente bajo su verdadera luz: despreciables e infantiles, falsas y ridículas. Se sentía a gusto con su nueva sabiduría, sentado junto al hombre al que había matado».

Pero no todas las convicciones de Kayerts se habían desvanecido y aquello en lo que continuaba creyendo es lo que lo llevó a la muerte. «El progreso llamaba a Kayerts desde el río. El progreso, la civilización y todas las virtudes. La sociedad llamaba a su hijo ya formado para que fuera a que lo cuidaran, a que lo instruyeran, a que lo juzgaran, a que lo condenaran; lo llamaba para que volviera a aquel montón de basura del que se había marchado, para que se hiciera justicia».

Al situar esta historia en el Congo, país donde había tenido ocasión de observar de primera mano los efectos del imperialismo belga cuando lo había visitado en 1890 para hacerse cargo de un carguero fluvial, Conrad estaba haciendo uso de un cambio que había experimentado previamente en sí mismo. Había llegado con la convicción de que era un hombre civilizado y se dio cuenta de lo que en realidad había sido hasta entonces: «Antes del Congo no era más que un animal».[4] El animal al que Conrad se refería era la humanidad europea que, poseída por una visión de progreso y por la tentación de ganar dinero, causó millones de muertes en el Congo.

Si bien hace ya mucho tiempo que la idea de que el imperialismo puede contribuir al avance de la humanidad está desacreditada, no se ha renunciado a la fe que una vez se vinculara al imperio. Al contrario, esta fe se ha extendido por todas partes. Incluso aquellos que dicen seguir credos más tradicionales se apoyan en la fe en el futuro para no perder la entereza. La historia puede ser una sucesión de absurdos, tragedias y crímenes, pero –todos insisten en decir– el futuro todavía puede ser mejor que cualquier pasado. Renunciar a esta esperanza llevaría a una desesperación como la que hizo que Kayerts perdiera la cabeza.

De entre los muchos beneficios de la fe en el progreso, el más importante tal vez sea el de evitar un conocimiento excesivo de uno mismo. Cuando Kayerts y su compañero se aventuraron en el Congo, los extraños con los que se encontraron no fueron los indígenas, sino ellos mismos.

> Vivían como ciegos en una gran habitación, sólo conscientes de lo que entraba en contacto con ellos (y eso únicamente de forma imperfecta), e incapaces de ver el aspecto general de las cosas. El río, el bosque, la tierra bullente de vida, eran como un gran vacío. Ni siquiera la brillantez de la luz solar les descubría nada inteligible. Las cosas aparecían y desaparecían ante sus ojos como si no tuvieran conexión ni propósito. El río [...] fluía a través de un vacío. Desde ese vacío, a veces, llegaban canoas, y hombres con lanzas en las manos se apiñaban repentinamente en el patio de la avanzada.[5]

No son capaces de sobrellevar el silencio al que han ido a parar: «en todas las direcciones, rodeando el claro donde se alzaba el puesto comercial, los inmensos bosques, que escondían ominosas complicaciones de vida fantástica, yacían en el elocuente silencio de aquella muda grandeza». El sentido de la progresión del tiempo que habían traído consigo comienza a desmoronarse. Como escribe Conrad hacia el final de la historia: «aquellos tipos, que se habían enrolado en la compañía por seis meses (sin tener ni la menor idea de lo que era un mes y sólo una vaga noción del tiempo general), llevaban sirviendo a la causa del progreso más de dos años». Separados de sus costumbres, Kayerts y Carlier pierden las habilidades necesarias para seguir viviendo. «La sociedad, no por ternura sino debido a sus extrañas necesidades, había cuidado de los dos hombres, prohibiéndoles todo pensamiento independiente, toda iniciativa, toda desviación de la rutina; y se lo había prohibido bajo pena de muerte. Sólo podían seguir viviendo a condición de convertirse en máquinas».

La condición de los humanos modernos de ser como máquinas puede parecer una limitación, pero de hecho es una condición para su supervivencia. Kayerts y Carlier eran capaces de funcionar como individuos únicamente porque habían sido conformados por la sociedad hasta lo más profundo de sus entrañas. Eran:

> Dos individuos perfectamente insignificantes e incapaces, cuya existencia únicamente se vuelve posible dentro de la compleja organización de las multitudes civilizadas. Pocos hombres son conscientes de que sus vidas, la propia esencia de su carácter, sus capacidades y sus audacias, son tan sólo la expresión de su fe en la seguridad de su entorno. El valor, la compostura, la confianza; las emociones y los principios; todos los pensamientos grandes e insignificantes no son del individuo, sino de la multitud: de la multitud que cree ciegamente en la fuerza irresistible de sus instituciones y de su moral, en el poder de su policía y de su opinión.

Cuando salieron de su entorno habitual, los dos hombres se volvieron impotentes para actuar. Aún peor, dejaron de existir.

Para aquellos que viven dentro de un mito, éste parece un hecho obvio. El progreso humano es un hecho obvio. Si uno lo acepta, se hace con un lugar en la gran marcha de la humanidad. Pero la humanidad, por supuesto, no marcha hacia ninguna parte. «La humanidad» es una ficción compuesta a partir de miles de millones de individuos para los cuales la vida es singular y definitiva. Aun así, el mito del progreso es extremadamente potente. Cuando pierde su poder, los que han vivido de acuerdo con él pasan a ser –como planteó Conrad al describir a Kayerts y a Carlier– «como esos condenados a perpetuidad que, liberados después de muchos años, no saben qué hacer con su libertad». Cuando se les arrebata la fe en el futuro, se les quita también la imagen que tenían de sí mismos. Si entonces optan por la muerte, es porque sin esa fe dejan de encontrarle sentido a la vida.

Cuando Kayerts decide terminar con su vida lo hace colgándose de una cruz. «Kayerts permaneció quieto. Miró hacia arriba; la niebla rodaba baja, por encima de su cabeza. Miró a su alrededor como un hombre perdido; vio una mancha oscura, una mancha en forma de cruz que emergía de la cambiante pureza de la bruma. Cuando comenzó a caminar tambaleándose hacia ella, la campana de la avanzada, con sus tumultuosos

repiques, respondió al impaciente clamor del barco de vapor». Justo en el momento en el que el barco está llegando –y nos muestra que la civilización se mantiene intacta–, Kayerts alcanza la cruz, donde encuentra redención en la muerte.

¿Qué tiene que ver la cruz con el progreso? Conrad nos cuenta que había sido colocada allí por el director de la Gran Compañía Comercial para señalar el lugar donde se encontraba la tumba del primero de sus agentes, un antiguo pintor que «había proyectado y supervisado la construcción de aquella avanzada del progreso». La cruz había «perdido mucha de su perpendicularidad», lo que hacía que Carlier le echara un vistazo cada vez que pasaba por delante de ella. Por eso un día la volvió a poner derecha. A fin de asegurarse de que estaba bien sujeta, la puso a prueba con su propio peso: «Me apoyé con las dos manos sobre el travesaño. No se movió. Bien, lo hice correctamente». Es en esta estructura alta y robusta, que se le aparece como una mancha borrosa en la niebla, donde Kayerts termina con su vida.[6]

En la fábula que el mundo moderno se repite a sí mismo, la creencia en el progreso es irreconciliable con la religión. En la época oscura de la fe no podía esperarse ningún cambio fundamental en la vida humana. Con la llegada de la ciencia moderna se abrieron nuevos horizontes de mejora. Un conocimiento cada vez más amplio permitía a los seres humanos tomar el control de su destino. Después de haber estado perdidos en las sombras, ya podían salir a la luz.

En realidad, la idea de progreso no es irreconciliable con la religión tal y como este moderno cuento de hadas sugiere. La fe en el progreso es un vestigio tardío del cristianismo primitivo, y se remonta al mensaje de Jesús, un profeta judío disidente que anunciaba el fin de los tiempos. Para los antiguos egipcios, así como para los antiguos griegos, no había nada nuevo bajo el sol. La historia humana se encuadra en los ciclos de la naturaleza. Lo mismo ocurre en el hinduismo y en el budismo, en el taoísmo y en el sintoísmo, así como en las partes más antiguas de la Biblia hebrea. Al crear la expectativa de un cambio

radical en los asuntos humanos, el cristianismo –la religión que san Pablo se inventó a partir de la vida y las palabras de Jesús– fundó el mundo moderno.

En la práctica, los seres humanos continuaron viviendo de manera muy similar a como lo habían hecho hasta entonces. Como escribió Wallace Stevens:

> Ella escucha, sobre esa agua sin sonido,
> una voz que grita: «La tumba en Palestina
> no es pórtico de espíritus que se demoren,
> es la tumba de Jesús, donde él yació».
> Vivimos en el viejo caos del sol.[7]

No transcurrió mucho tiempo antes de que la expectativa literal del fin se convirtiera en una metáfora de transformación interior. Aun así, se había producido un cambio en lo que se esperaba del futuro. Antes de que el relato cristiano pudiera renovarse a sí mismo adoptando la forma del mito del progreso, fueron necesarias muchas transmutaciones, pero de ser una sucesión de ciclos como los de las estaciones del año, la historia pasó a ser entendida como un relato de redención y salvación y, en los tiempos modernos, la salvación se asimiló al aumento del conocimiento y del poder: el mito que llevó a Kayerts y a Carlier al Congo.

Conrad utilizó sus experiencias en el Congo en *El corazón de las tinieblas* (1899), pero no para contar un relato de barbarie en tierras lejanas. El narrador cuenta la historia desde un velero amarrado en el estuario del Támesis: Conrad está sugiriendo que la barbarie no es una forma de vida primitiva, sino que se trata de un desarrollo patológico de la civilización. El mismo pensamiento recurre en *El agente secreto* (1907), su novela de espionaje y terrorismo ambientada en Londres. El profesor anarquista, que viaja a todas partes con una bomba en su abrigo que piensa hacer estallar en caso de ser arrestado, quiere creer que la humanidad ha sido corrompida por los gobiernos, que son una institución esencialmente criminal,

pero a juicio de Conrad, no es sólo el gobierno el que está corrompido por el crimen. Todas las instituciones humanas –familias e iglesias, fuerzas policiales y anarquistas– están mancilladas por el crimen. Explicar la bajeza humana mediante la referencia al carácter corrupto de las instituciones nos sugiere una pregunta: ¿por qué los seres humanos tienen tanto apego a esas instituciones corruptas? Obviamente, la respuesta se encuentra en el animal humano.

Conrad muestra al profesor enfrentándose con esta verdad: «Estaba en una calle estrecha, recta, poblada por una mera fracción de una inmensa multitud; pero a su alrededor, una y otra vez, llegando incluso hasta los límites del horizonte, oculta por las enormes pilas de ladrillos, sentía la masa de la humanidad, poderosa debido al número que la formaba. Se apiñaba numerosa como las langostas, laboriosa como las hormigas, irreflexiva como una fuerza de la naturaleza, empujando a ciegas, en orden y absorta, inmune al sentimiento, a la lógica, también al terror, tal vez».[8]

El profesor continúa soñando con un futuro en el que los humanos se regenerarán, pero lo que realmente ama es la destrucción: «el incorruptible profesor caminaba, apartando sus ojos de la odiosa multitud. No había futuro para él. Lo despreciaba. Él era una fuerza. Sus pensamientos acariciaban las imágenes de ruina y destrucción. Caminaba frágil, insignificante, andrajoso, abatido –y terrible en la simplicidad de su idea que llama a la locura y a la desesperación para regenerar el mundo». Si Kayerts se ahorcó porque ya no creía en el progreso, el profesor está dispuesto a matar y morir para probar que aún tiene fe en el futuro.

El mito del progreso arroja un destello de significado sobre las vidas de quienes lo aceptan. Kayerts y Carlier, como tantos otros, vivieron sin hacer nada que pudiera ser descrito como significativo. Pero su fe en el progreso hizo que sus mezquinas argucias parecieran parte de un gran plan, y si bien sus tristes vidas no habían sido representativas de nada, sus muertes terminaron siendo reflejo de la futilidad del hombre.

Cuando Norman Lewis llegó a Nápoles como miembro del cuerpo de inteligencia británico a principios de octubre de 1943, se encontró con una ciudad al borde de la hambruna.

> Es impresionante observar cómo una ciudad tan destruida, tan hambrienta, tan desposeída de todo aquello que justifica la existencia de una ciudad, lucha para adaptarse tras caer en condiciones que deben asemejarse a las de la vida en los años oscuros. La gente acampa como si fueran beduinos en desiertos de ladrillo. Escasean los alimentos y el agua, y no hay ni sal ni jabón. Durante los bombardeos muchos napolitanos han perdido sus posesiones, incluida su ropa, y en las calles he observado algunas extrañas combinaciones de ropajes: he visto a un hombre que llevaba un viejo esmoquin con pantalones bombachos y botas militares, y a varias mujeres que llevaban vestidos de encaje, probablemente confeccionados con la tela de viejas cortinas. No hay automóviles, sino cientos de carretas y algunos carruajes antiguos como calesas o faetones tirados por caballos escuálidos. Hoy en Posillipo me he detenido para observar cómo unos cuantos jóvenes desmembraban metódicamente un semioruga alemán que se había quedado varado; lo consumían como hormigas podadoras, llevándose piezas de metal de todas las formas y tamaños [...]. Todo el mundo improvisa y se adapta.[9]

En *Nápoles 44*, el libro que escribió sobre estas experiencias y que se publicó por primera vez en 1978, Lewis presenta una imagen de la situación que se vive después del derrumbe de la civilización. Bajo el impacto de las plagas –una epidemia de tifus llegó a la ciudad poco después de la liberación y la sífilis estaba muy extendida–, los habitantes estaban rodeados por la muerte y la enfermedad. Pero más allá de la lucha contra la enfermedad había otra lucha que los consumía por entero: la brega diaria por mantenerse con vida.

La vida de Lewis estaba guiada por su empeño en escapar de las restricciones de la Inglaterra de entreguerras.[10] Nació y pasó la mayor parte de su infancia en Enfield, a las afueras de Londres, y se casó con la hija de un miembro de la mafia siciliana que había ido a parar a Bloomsbury. Tras haber logrado entrar ilegalmente en Estados Unidos dentro de un ataúd, el futuro suegro de Lewis decidió volver a Europa después de que su apartamento en Nueva York fuera ametrallado. Parece que fue este siciliano quien financió la aventura de Lewis en los negocios como propietario de «R. G. Lewis», una tienda de fotografía que monopolizó durante un tiempo el mercado británico de cámaras Leica. Según cuenta Lewis, después de un encuentro en esta tienda, fue reclutado como agente de la inteligencia británica en febrero de 1937 y enviado en una misión a Yemen, adonde viajó en *dhow*, únicamente para ver cómo le denegaban la entrada a aquel país todavía feudal. En el camino de vuelta a casa se hizo amigo de un arqueólogo británico, quien parece que fue el responsable de que Lewis se uniera a los servicios secretos.

Cuando Lewis tocó tierra en 1943 en la playa de Paestum, al sureste de Nápoles, observó que «una extraordinaria falsa serenidad residía en la vista tierra adentro». La playa estaba cubierta de cadáveres, «puestos en fila, unos junto a otros, hombro con hombro, con extrema precisión, como si estuvieran a punto de presentar armas en una inspección realizada por la muerte». En tierra, con el sol hundiéndose en el mar a su espalda, Lewis se fijó en «los tres templos perfectos de Paestum, rosados, resplandecientes y gloriosos bajo los últimos rayos de sol». En el campo que quedaba entre él y los templos había dos vacas muertas patas arriba. Lewis escribe cómo esa imagen le llegó «como una iluminación, una de las grandes experiencias de la vida».

Según cuenta Lewis, cuando Nápoles fue liberada por los aliados, toda la población estaba sin trabajo y se dedicaba al pillaje para conseguir comida. La liberación había sido precedida por bombardeos masivos en los que los barrios obreros

habían sido destruidos y se había cortado el suministro de agua y de electricidad. Las bombas de acción retardada que dejaron los alemanes eran un peligro añadido. Sin actividad económica, los habitantes rapiñaban cualquier cosa que estuviera a su alcance, incluyendo los peces tropicales del acuario de la ciudad. Miles de personas apiñadas en el espacio de un acre vivían a base de sobras de casquería de los mataderos, de cabezas de pescado y de gatos que cazaban por la calle. Había familias que buscaban setas y dientes de león en el campo y que ponían trampas para atrapar pájaros. Ignorados por la administración aliada, había un próspero mercado negro de medicinas.

Con todo a la venta, cualquier cosa que pudiera moverse —estatuas de las plazas, postes de telégrafo, ampollas de penicilina e instrumental médico, barcos pequeños, lápidas, gasolina, neumáticos, colecciones de los museos, puertas de bronce de una catedral— podía ser robado. Gentes hasta entonces de clase media se dedicaban a vender joyas, libros y cuadros a domicilio; un cura «sonriente de labios blanquecinos» vendía paraguas, candelabros y ornamentos tallados en huesos robados de las catacumbas, mientras que alrededor de un tercio de las mujeres de la ciudad vendían sexo de forma ocasional o con regularidad. Lewis dejó constancia de que lo visitó un príncipe local, dueño de un palacio cercano y propietario absentista de una finca de considerable tamaño, que había caído en desgracia. El príncipe hacía de informador, pero en esa visita venía acompañado de su hermana para comentar la posibilidad de que le encontraran un lugar en un burdel militar. Cuando Lewis le explicó que el ejército británico no contaba con ese tipo de instituciones, el príncipe se quedó desconcertado. «Una lástima», dijo. Luego, dirigiéndose a su hermana, que como él hablaba inglés perfectamente, el príncipe se compadeció: «Qué le vamos a hacer, Luisa, supongo que si no puede ser, no puede ser».

La ley y el orden que existían eran los que proporcionaba la camorra. Aunque en un principio había sido «un sistema de autoprotección contra los matones y los recaudadores de

impuestos de una sucesión de gobiernos extranjeros», la organización no era entonces mucho más que un fraude. La policía y los juzgados estaban completamente corrompidos. Con la esperanza de imponer ciertos límites en el mercado negro, Lewis decidió arrestar a un defraudador involucrado en el contrabando de penicilina. «Elegante e impasible», el defraudador le dijo a Lewis: «Esto no te va a hacer ningún bien. ¿Quién eres? Eres un don nadie. Estuve cenando con cierto coronel anoche. Si estás cansado de la vida en Nápoles, puedo hacer que te envíen a otra parte. El defraudador fue enviado a prisión, y cuando Lewis fue a visitarlo a su celda lo encontró disfrutando de una buena comida, que le invitó a compartir con él. El caso no progresó. El testigo con cuyo testimonio contaba Lewis se negó a testificar y se determinó que el defraudador necesitaba una cura que requería que lo ingresaran en un hospital. Estaba efectivamente más allá de la justicia. Cuando Lewis informó de la situación a sus superiores, éstos le dijeron que les sorprendía que tuviera tiempo para insistir en ese asunto.

Lewis acabó viendo sus intentos de introducir algo cercano a la justicia en la ciudad como carentes de sentido, incluso perjudiciales. «El hecho es que hemos desestabilizado el equilibrio natural de este lugar. Yo en particular he sido rígido cuando debía haber sido flexible. Aquí la policía –tan corrupta y despótica– y la población civil juegan a un mismo juego, pero las reglas son complicadas y yo no las comprendo y, por no comprenderlas, me pierden el respeto». Lewis también escribió *La honorable sociedad: la mafia siciliana y sus orígenes* en 1964, un estudio de la organización criminal bastante comprensivo con ésta.

En las condiciones que Lewis presenció en Nápoles, ya no cabía moralidad alguna. En su autobiografía *I Came, I Saw* [«Vine, vi»] (1985), cuenta la historia de los prisioneros soviéticos que habían conseguido llegar a la ciudad, donde fueron confinados y luego enviados a un barco de transporte de tropas. Lewis descubrió cómo habían sobrevivido al cautiverio alemán.

Pasé muchas horas escuchando las experiencias de aquellos últimos supervivientes y descubrí que por cada prisionero soviético que había conseguido atravesar el horno abrasador de los campos de concentración alemanes, un centenar había encontrado en ellos una muerte infame. Uno de los supervivientes, un pastor de Tayikistán de diecinueve años que se encontraba entre los que habían sido reunidos y enviados a campos de concentración, recordaba cómo un alemán con gafas y de corta estatura bastante amable se dirigió a los prisioneros en ruso utilizando un megáfono y les dijo: «Sois muchos más de los que esperábamos. Sólo hay comida para mil y sois diez mil, así que sacad vuestras propias conclusiones».[11]

Lewis describe cómo para los prisioneros que habían conseguido salir de los campos en los que cuatro o cinco millones habían perecido «el primer obstáculo que habían tenido que superar era su propia aversión al canibalismo. Aprendí que todos los hombres que se encontraban en el barco sabían lo que era comer carne humana. La mayoría lo admitía sin dudarlo y, en ocasiones, sorprendentemente –como si al confesarlo se liberaran psicológicamente–, parecían encantados de hacerlo. De cuclillas, en medio del fétido crepúsculo que reinaba bajo la cubierta, como si relataran alguna lúgubre fábula asiática, describían los gritos, las desgarradoras peleas que tenían lugar a veces cuando moría un hombre, cuando los prisioneros luchaban como perros rabiosos para atiborrarse con el cadáver antes de que los alemanes se lo llevaran a rastras».[12]

Después de haber sobrevivido a los campos de concentración alemanes y de haber prestado servicio en el ejército alemán, los prisioneros tenían miedo de ser repatriados a la Unión Soviética. Se calmaron un poco cuando consiguieron convencer a los británicos de que les proporcionaran uniformes caquis. Los prisioneros pensaban que si llevaban los uniformes británicos las autoridades soviéticas los tratarían como si fueran aliados. Los británicos, sospechando que el futuro que les aguardaba a los prisioneros no sería benévolo, prefirieron

no indagar demasiado sobre su destino. El caso es que cuando tuvo lugar el traspaso, la mayoría de los últimos supervivientes fueron fusilados, y el resto, enviados a un gulag.

Como resultado del tiempo que pasó en Nápoles, Lewis sufrió una conversión. La experiencia tuvo lugar cuando un grupo de niñas de entre nueve y doce años apareció en la entrada del restaurante en el que estaba comiendo. Las niñas eran huérfanas que habían sido atraídas hasta allí por el olor de la comida. Cuando se dio cuenta de que estaban llorando y eran ciegas, supuso que los que estaban comiendo allí, como él, reaccionarían de alguna manera, pero nadie se movió. A las niñas las trataron como si no existieran: «Tenedores llenos de comida se introdujeron en las bocas abiertas, el soniquete de la conversación continuó, nadie reparó en sus lágrimas».

Al reflexionar sobre la escena, Lewis concluyó: «aquella experiencia cambió mi forma de ver las cosas. Hasta ese momento me había apegado a la reconfortante creencia de que los seres humanos aprenden a sobrellevar el dolor y el sufrimiento. Entonces comprendí que estaba equivocado y, como san Pablo, experimenté una conversión, pero hacia el pesimismo. [...] Sabía que, condenadas a la oscuridad eterna, al hambre y a estar perdidas, continuarían llorando incesantemente. Nunca se recuperarían de ese dolor y yo nunca me recuperaría de su recuerdo».

La conversión de Lewis no impidió que siguiera disfrutando de la vida. En años posteriores afirmó que lo que más le interesaba era cultivar lirios, y producía algunos de los ejemplares más peculiares en Inglaterra. Aun así, continuó viajando bastante. Con independencia de que trataran de la destrucción de las antiguas civilizaciones del Sureste Asiático por décadas de guerra o de cómo pueblos tradicionales del Amazonas fueron esclavizados por misioneros cristianos, los libros que continuó escribiendo durante su dilatada vida (murió en 2003, a los noventa y cinco años) dan muestra de una melancolía que se resistía a partir y se mezclaba con lo que él describía como «la intensa alegría que me produce el hecho de estar vivo».

La vida en Nápoles en 1944 no cambió a Curzio Malaparte como había cambiado a Lewis.[13] Escritor y soldado, arquitecto y compositor, coordinador de prensa en la Conferencia de Paz de Versalles de 1919, autor de un manual sobre la técnica del golpe de Estado que se sigue consultando hoy día, Malaparte estaba en Nápoles al mismo tiempo que Lewis, quien dijo haber visto momentáneamente su «rostro encantado» en una fiesta en la cercana isla de Capri. Al poco de llegar a Nápoles, Malaparte ofreció sus servicios a los libertadores y pronto se aseguró un puesto como oficial de enlace italiano con el alto mando estadounidense. Al parecer, durante esa época también se convirtió en un activo para la inteligencia estadounidense.

Para Malaparte, la lucha por la vida después de la liberación de la ciudad fue peor que cualquier cosa que ocurriera durante la guerra:

> Antes de la liberación habíamos luchado y habíamos sufrido para *no morir*. Pero ahora estábamos luchando y sufriendo para *vivir*. Hay una profunda diferencia entre luchar para evitar la muerte y luchar para vivir. Cuando los hombres luchan para evitar la muerte mantienen su dignidad, y todos –hombres, mujeres y niños– la defienden celosamente, con tenacidad y fiereza [...]. Cuando los hombres luchan para evitar la muerte se aferran con una tenacidad nacida de la desesperación a todo lo que constituye la parte eterna y viviente de la vida humana, la esencia, el elemento más noble y más puro de la vida: la dignidad, el orgullo, la libertad de conciencia. Luchan por salvar sus almas. Pero después de la liberación los hombres tenían que luchar para vivir... Es algo humillante, horrible, una vergonzosa necesidad, una lucha por la vida. Sólo por la vida. Sólo por salvar el pellejo.[14]

Al contemplar la lucha por la vida en la ciudad, Malaparte presenció el desplome de la civilización. Las personas que los habitantes habían imaginado ser –formadas, aunque sea de manera imperfecta, por las ideas del bien y del mal– desaparecieron.

Lo que quedaba eran animales hambrientos, dispuestos a hacer cualquier cosa para seguir viviendo, pero no animales del tipo de los que matan y mueren inocentemente en los bosques y en las selvas. Carentes de una imagen de sí mismos como la que los humanos aprecian, otros animales se contentan con ser lo que son. Para los seres humanos, la lucha por la supervivencia es una lucha contra sí mismos.

Malaparte llamó al libro en el que relató su período en Nápoles *La piel.* Apareció en 1949 y fue incluido en el índice de libros prohibidos del Vaticano, y no sin razón. Malaparte argumentaba que si los napolitanos sufrieron menos que otros europeos cuando se desplomó la civilización fue porque nunca habían sido profundamente cristianos. Habían aceptado de manera superficial la religión que había conquistado Europa como una continuación de cultos más antiguos. No había penetrado en sus almas. En consecuencia, les fue más fácil renunciar a su propia imagen de entes morales.

Retrato surrealista de las experiencias del autor más que narración literal de los hechos, *La piel* relata conversaciones que el autor imagina haber tenido con los libertadores estadounidenses. En una de ellas habla líricamente de la singularidad de Nápoles: «Nápoles es la ciudad más misteriosa de Europa. Es la única ciudad del Mundo Antiguo que no ha perecido como Nínive, Ilión o Babilonia. Es la única ciudad del mundo que no se fue a pique en el colosal naufragio de la antigua civilización. Nápoles es una Pompeya que nunca fue enterrada. No es una ciudad: es un mundo, el antiguo mundo precristiano que ha sobrevivido intacto en la superficie del mundo moderno».

Desde el punto de vista de Malaparte, Nápoles era una ciudad pagana con un antiguo sentido del tiempo. El cristianismo enseñó a sus conversos a pensar en la historia como la evolución de un único argumento, un drama moral de pecado y redención. En el Mundo Antiguo no existía tal argumento, sólo una multitud de historias que se repetían para siempre. Como los napolitanos eran habitantes de ese Mundo Antiguo,

no esperaban ninguna alteración fundamental en los asuntos humanos. Como no habían aceptado la historia cristiana de redención, no habían sido seducidos por el mito del progreso. Como nunca habían creído que la civilización fuera algo permanente, no se sorprendieron cuando ésta se fue a pique.

Si hemos de creer a Malaparte, la visión de Nápoles en ruinas no le generó la melancolía que había dominado a Lewis. Al contrario, el espectáculo le infundió ánimos. En *Kaputt*, el relato semificticio de sus viajes por la Europa ocupada por los nazis publicado en 1944, Malaparte escribió:

> Nunca me había sentido tan cercano a la gente, yo, que hasta entonces siempre me había sentido como un extraño en Nápoles, nunca me había sentido tan cercano a la multitud, que hasta ese día me había parecido tan diferente y ajena. Estaba cubierto de polvo y sudor, con el uniforme desgarrado, sin afeitar, la cara y las manos sucias y grasientas. No hacía más que unas horas que había salido de la cárcel y en aquella multitud encontré un calor humano, un afecto humano, un compañerismo humano, un desconsuelo como el mío, aunque más grande, más profundo y tal vez más real y más antiguo. Era un sufrimiento consagrado por su propia antigüedad, su fatalismo y su naturaleza misteriosa, comparado con el cual, el mío era únicamente humano, nuevo, sin ningún tipo de raíces profundas en mi propia época. Un sufrimiento desprovisto de desesperación y aligerado por una esperanza grande y hermosa, comparado con el cual mi mediocre y pequeña desesperanza no era más que un sentimiento insignificante que me hacía sentir avergonzado.[15]

El pesar de Malaparte era ligero comparado con el de los napolitanos, y es posible que fuera porque se cuidaba de no sufrir como ellos. En *Kaputt* se describe a sí mismo como un disidente que se burla de sus anfitriones nazis mientras bebe y cena con ellos por toda Europa. En realidad, volátil y desleal, siempre estaba dispuesto a cambiar de bando en la búsqueda

de las sensaciones que ambicionaba. Fue uno de los poquísimos corresponsales de guerra a los que se les permitió acompañar a las tropas alemanas en el frente oriental en el verano de 1941, cuando éstas invadieron la Unión Soviética, y decidió ir allí únicamente porque para él la guerra era la experiencia estética suprema. Pero no siempre es posible saber qué presenció y qué imaginó posteriormente.

En ocasiones su relato parece deliberadamente fantástico. En *Kaputt* nos cuenta cómo llegó a un lago cubierto de hielo en las tierras vírgenes finesas en el que cientos de caballos habían muerto y se habían congelado: «El lago parecía una extensa lámina de mármol sobre la que se apoyaban cientos y cientos de cabezas de caballos. Parecían haber sido cortadas limpiamente con un hacha. Sólo las cabezas sobresalían por encima de la corteza de hielo. Y todas miraban hacia la orilla. La blanca llama del terror seguía viva en sus ojos abiertos como platos. Cerca de la orilla una maraña de caballos encabritados se alzaba sobre sus cuartos traseros por encima de la prisión de hielo».[16]

Si Malaparte llegó a ver algo que pudiera parecerse a semejante escena, jamás lo podremos saber. ¿Eran escenas como ésta versiones surrealistas de acontecimientos reales? ¿O estaba narrando alucinaciones que experimentó realmente? Lo que está claro es que era ese tipo de escenas lo que fue a ver al frente.

En la mayoría de los casos, las crónicas de Malaparte desde el frente eran realistas y precisas.[17] En algunos casos también eran proféticas. Cuando predijo que la guerra con la Unión Soviética sería larga y que su resultado sería incierto, fue expulsado por los alemanes y puesto bajo arresto domiciliario por Mussolini.

Malaparte sostenía que disfrutaba viviendo en los bosques. Puede que esto no fuera completamente cierto –también sostenía que cuando era más feliz era cuando se relajaba en hoteles de lujo–, pero había algo genuino en sus aseveraciones: un sentimiento de desprecio hacia sí mismo. En el bosque –escribió– los humanos se volvían auténticamente humanos:

> Nada hace a los hombres tan mutuamente hostiles, nada tiene un poder comparable para inquietarlos y enfrentarlos entre sí, nada los hace tan insensibles e inexorables como la violencia preternatural del bosque. En el bosque, el hombre vuelve a descubrir sus instintos originales. Sus impulsos animales más primitivos vuelven a la superficie, se abren paso a través del delicado entramado de sus nervios, reaparecen al otro lado de su fina capa de civilizadas convenciones e inhibiciones en toda su exquisita y escuálida virginidad.

Si a Malaparte le gustaba la vida en las tierras vírgenes era porque eso le ayudaba a olvidar que era un ser humano moderno del tipo que despreciaba. Los antiguos paganos no imaginaban que la humanidad había sido corrompida por la civilización. Sabían que lo que aflora cuando la civilización se desmorona es sólo la barbarie, una enfermedad de la civilización. No hay dos tipos de seres humanos, el salvaje y el civilizado. Sólo existe el animal humano, en guerra consigo mismo para siempre.

Después de la guerra, alegando que veía en el maoísmo una fuerza de renovación espiritual, Malaparte giró hacia la izquierda y, cuando murió, estaba planeando una visita a China. En sus últimos días fue recibido en el seno de la Iglesia católica y, más o menos al mismo tiempo, fue aceptado como miembro del Partido Comunista Italiano. ¿Estaba haciendo una sensata retirada de su esteticismo pagano al tiempo que su vitalidad se extinguía? ¿O fue esta doble conversión una prueba de su paganismo, un acto de devoción de última hora hacia los cultos locales? Independientemente de cuál sea la respuesta, parece que Malaparte murió habiéndose aceptado a sí mismo.

Tinta invisible, piel arrancada y hormigas blancas

El relato que Arthur Koestler nos ofrece de la carrera del protagonista central de su novela *El cero y el infinito* (1940) incluye muchos paralelismos con la vida del propio Koestler.

Rubashov, un comunista condenado por falsas acusaciones de traición al Estado soviético que él mismo había contribuido a establecer, tiene una experiencia mística mientras espera su propia ejecución en su celda, en la que la perspectiva de la muerte ya no tiene importancia. Detenido y condenado a muerte acusado de ser un espía comunista por las fuerzas de Franco durante la guerra civil española, Koestler había tenido una experiencia similar. En su descripción de cómo su forma de ver el mundo había cambiado, escribió: «En mi juventud imaginaba el mundo como un libro abierto, impreso en el lenguaje de las ecuaciones físicas y los determinantes sociales, mientras que ahora aparece ante mí como un texto escrito en tinta invisible».[18]

Lo que Koestler creía que había llegado a entrever era un texto cuyo significado no podía traducirse en palabras. Tanto para el escritor como para su álter ego de ficción, la experiencia suponía abandonar la certeza de que sólo existe el mundo material. Al final de la novela, Rubashov es ejecutado. Intercambiado por un prisionero retenido por las fuerzas republicanas, Koestler fue liberado y pasó el resto de su vida intentando entender lo que había visto en la celda.

Koestler tituló al recuento de su experiencia mística *La escritura invisible*, y se publicó en 1954. El libro es el testimonio de su descubrimiento de que «existía un orden de realidad más elevado y únicamente ese orden investía a la existencia de significado». Incluso en el momento en el que se evaporó, al irse la experiencia dejó:

> ... una esencia sin palabras, una fragancia de eternidad, un estremecimiento de la flecha en el aire [...]. Debo haber permanecido así durante unos minutos, en un trance, en la conciencia sin palabras de que «esto es perfecto, perfecto», hasta que percibí una ligera queja en el fondo de mi mente, una circunstancia trivial que malograba la perfección del momento. Entonces recordé la naturaleza de esa molestia irrelevante: yo estaba, por supuesto, en prisión, y existía la posibilidad de que

> me fusilaran. Pero a esto siguió inmediatamente una respuesta en la forma de un sentimiento que traducido en palabras sería el siguiente: «¿Y qué?, ¿eso es todo?, ¿no tienes nada más serio de lo que preocuparte?», una respuesta tan fresca, espontánea y divertida como si el problema que causara esa molestia hubiera sido la pérdida de unos botones para el cuello de una camisa. Entonces me encontré flotando boca arriba en un río de paz, bajo puentes de silencio, un río que no venía de ninguna parte y no iba a ninguna parte. Y entonces no había río ni había «yo». El «yo» había dejado de existir.

Cuando a principios de los años treinta Koestler se convirtió en agente de la Internacional Comunista, que estaba controlada por la Unión Soviética, fue en parte como resultado de una necesidad de orden intelectual. Había visto la luz –la luz de la razón– y se había encontrado una pauta. Mientras leía *El Estado y la revolución* de Lenin, «algo hizo clic en mi cerebro y me sacudió como una explosión mental. Decir que uno "ha visto la luz" sería una pobre descripción del arrebato mental que sólo los conversos conocen [...]. La nueva luz parece surgir a través de la piel, todo el universo encaja en un patrón, como las piezas desperdigadas de un enorme rompecabezas que se ordenan con un solo toque como por arte de magia».[19]

La búsqueda de un patrón en los acontecimientos lo llevó al marxismo-leninismo, que proclamaba haber descubierto que la lógica de la historia. Al haber descubierto el patrón, Koestler y sus compañeros comunistas se sintieron obligados a ser despiadadamente consecuentes con él.

Mientras trabajaba para la Internacional Comunista, Koestler viajó a Ucrania durante la hambruna en la que entre cuatro y ocho millones de campesinos (es imposible determinar los números con precisión) murieron como resultado de la confiscación del grano para su exportación. Testigo de esta hambruna masiva, Koestler utilizó el periodismo para restar argumentos a los informes que hablaban de escasez de comida: escribió que únicamente unos pocos campesinos ricos habían

sufrido seriamente. A veces era despiadado de una manera más personal. Mientras viajaba por la Unión Soviética bajo los auspicios del partido, tuvo una aventura con una atractiva joven que pertenecía a la vieja clase alta, a la que después denunció a la policía secreta. Más tarde sentiría remordimientos por haber traicionado a aquella mujer, pero en esa época los destinos de los individuos parecían no importarle, ni siquiera si el individuo era él mismo.

Después de dedicar su vida a un modelo de la historia, Rubashov acabó como una víctima más de la historia. Koestler también dedicó parte de su vida a un modelo, únicamente para encontrar un patrón que no estaba en la historia, sino fuera del tiempo. Al parecer nunca aceptó que el caos pudiera ser definitivo. El mundo tenía que ser racional, incluso si su lógica no podía ser entendida por la razón de los humanos.

Koestler estaba poseído por una búsqueda de soluciones totales, y no es difícil llegar a la conclusión de que le habría ido mejor si se hubiera dedicado a buscar la mejora progresiva. Aun así, esta acusación, hecha por generaciones de liberales bien asentados, muestra una falta de entendimiento de la situación a la que Koestler se enfrentaba. Los humanistas liberales creen que la humanidad avanza hacia un mundo mejor escalonadamente, despacio, poco a poco: mientras que las visiones utópicas pueden resultar inalcanzables, la mejora gradual siempre es posible. Esta filosofía, a veces llamada meliorismo, se presenta como irreconciliable con cualquier forma de pensamiento utópico. En la Europa de entreguerras, sin embargo, era la propia idea del progreso gradual la que era verdaderamente utópica.

Una impresión de que el mundo estaba sumiéndose en el caos dio forma a la generación de Koestler. Nacido en 1905 en el seno de una familia judía próspera y sumamente cultivada, Koestler experimentó el desmoronamiento de la civilización burguesa en Europa. Se asignó a sí mismo el papel del enemigo a muerte de la burguesía y, como comunista, terminó siéndolo. En otro nivel, se encaminó hacia el comunismo a fin de renovar

la vida burguesa y darle una forma más duradera. Enfrentado al caos de la Europa de entreguerras, Koestler sustituyó la ilusión del avance gradual por un mito de transformación revolucionaria. No pasó mucho tiempo antes de que se diera cuenta de que también se trataba de una ilusión.

En *Escoria de la tierra* (1941), Koestler describe su vuelta a Francia después de que lo liberaran en España. Cuando estalló la guerra, fue internado en un campo y posteriormente liberado. Tuvo un último encuentro con el crítico literario Walter Benjamin, quien le dio la mitad de sus píldoras de morfina para que se las tomara en caso de que los nazis lo atraparan. Benjamin huyó hasta la frontera francesa con España, donde se tomó aquellas píldoras para acabar con su vida. A pesar de haber considerado el suicidio seriamente en varias ocasiones, llegando incluso a tragarse parte de las pastillas de Benjamin, Koestler eludió la muerte, en parte fortuitamente y en parte gracias a sus propios recursos. Se unió a la Legión Extranjera para, más tarde, desertar y escapar de Francia vía África y Lisboa, hasta alcanzar Inglaterra en avión el 6 de noviembre de 1940.

Además de un informe de los hechos que llevaron a la desintegración de la sociedad francesa bajo la ocupación alemana, *Escoria de la tierra* es también un ejercicio de autoexploración. Al observar desde la primera fila la caída de Francia, Koestler abandonó las creencias que habían guiado su vida hasta entonces. Había imaginado que la humanidad anhela la libertad. Ahora, sin embargo, pensaba que los seres humanos eran unos irracionales incorregibles. «Tal vez el don de Hitler no era la demagogia ni la mentira, sino el acercamiento fundamentalmente irracional a las masas, la llamada a la mentalidad prelógica y totémica».[20]

En su búsqueda de una metáfora con la que capturar el derrumbe de Francia, Koestler recurrió al mundo de los insectos. Escribe que cuando escuchó la noticia de que Sedan, donde las fuerzas francesas y británicas habían estado resistiendo el avance alemán, había sido evacuada, estaba leyendo *La vida de*

los termes (1926), del escritor belga Maurice Maeterlinck, un estudio de las hormigas blancas. Maeterlinck había escrito que toda esta destrucción:

> ... tiene lugar sin que uno perciba un alma viviente. Puesto que estos insectos son ciegos, tienen el don de cumplir con su tarea sin ser vistos. Realizan su trabajo protegidos por el silencio, y sólo un oído alerta es capaz de reconocer el ruido que hacen millones de mandíbulas en la noche devorando la estructura del edificio y preparando su derrumbe [...]. Un hacendado entra en su casa después de una ausencia de cinco o seis días; aparentemente todo está tal y como lo dejó, nada ha cambiado. Se sienta en una silla y ésta se desmorona, se agarra a la mesa para recuperar el equilibrio y ésta se deshace en pedazos entre sus manos. Se apoya en el pilar central, que cede y hace que se venga abajo el tejado en una nube de polvo.

La experiencia de Koestler de la caída de Francia fue similar a la del hacendado después de entrar en su casa. «Ése fue el momento en el que la silla sobre la que estábamos sentados se rompió. Lo que vino después no fue más que tambalearse y balancearse en una casa que se desmoronaba, en la que cualquier cosa a la que uno tratara de agarrarse se convertía en un puñado de polvo al tocarla».

Koestler entendió un hecho con el que los liberales melioristas se negaban enfrentarse: el progreso gradual a menudo es imposible. Cuando los acontecimientos hicieron añicos la ilusión del progreso gradual, Koestler, como tantos otros de su generación, comenzó a pensar que las catástrofes eran una parte necesaria del avance de la humanidad. La hambruna y la guerra civil, el exterminio y las dictaduras brutales, todo eran etapas en el camino hacia un mundo mejor que cualquiera de los que hubieran existido previamente.

En tanto que fe para salir del paso, esto tenía algunas ventajas. Los conflictos homicidas de la Europa de entreguerras podían considerarse una etapa necesaria de la cual emergería el

orden. Como Koestler pronto pudo observar, el proyecto en el que esta fe se encarnaba –el experimento soviético– no era más que otro desastre. A millones de personas les arrancaron la piel para poder coserles una nueva sobre sus cuerpos ensangrentados. Muchos de los sujetos del experimento perecieron, y los que sobrevivieron lo hicieron en su vieja carne humana, llena de cicatrices. Pero cuando trabajaba por la causa soviética, Koestler no estaba faltando a ningún elevado ideal liberal de mejora racional. Actuaba en función de una valoración de la situación europea que era totalmente realista.

El desastre definitivo de una Europa gobernada por los nazis se pudo evitar, pero Koestler no volvió a caer en la fe liberal en el progreso gradual. En su lugar, se retiró de la política. Posteriormente, se dedicó al estudio de la psicología paranormal y de tendencias no ortodoxas de la biología, con la esperanza de que pudieran dotar de base científica a la experiencia que había tenido en la celda de la cárcel. No consiguió encontrar lo que estaba buscando. Enfermo de leucemia y de Parkinson, se suicidó junto con su mujer en 1983.

Las incursiones de Koestler en la parapsicología y el misticismo se tachan con facilidad de fantasías. Como mucho, se consideran especulaciones interesantes. Aun así, no son tan fantasiosas como la idea de que la humanidad está ascendiendo lentamente hacia una civilización más elevada.

La cripta de los capuchinos

En su autobiografía *El mundo de ayer* (1942), el escritor Stefan Zweig describía el imperio austro-húngaro en el que había crecido como «un mundo de seguridad»:

> Todo en nuestra monarquía austríaca casi milenaria parecía asentarse sobre la permanencia, y el propio Estado parecía la garantía suprema de esta estabilidad [...]. Nuestra moneda, la corona austríaca, circulaba en relucientes piezas de oro, una

> garantía de su inmutabilidad. Todo el mundo sabía cuánto tenía o cuánto le correspondía, qué le estaba permitido y qué prohibido. [...] En aquel vasto imperio todo ocupaba el lugar que le correspondía, firme e inmutable, y a la cabeza estaba el anciano emperador; y si éste se moría, uno sabía (o creía) que otro vendría a ocupar su lugar, y que nada cambiaría en el bien calculado orden. Nadie pensaba en las guerras, las revoluciones o las subversiones. Todo lo radical, toda la violencia, todo parecía imposible en aquella era de la razón.[21]

La visión de Zweig deja fuera gran parte de lo que contenía de fraudulento y de incierto del imperio de los Habsburgo. Aun así, el mundo descrito por Zweig sí que existió hasta que la Primera Guerra Mundial terminó con él. Por gran parte de Europa, ejércitos enfrentados de desposeídos lucharon por el poder en lo que pronto se convirtió en una lucha a muerte. Con la ayuda de Woodrow Wilson, el profeta estadounidense de la autodeterminación nacional que selló la destrucción del orden de los Habsburgo en la Conferencia de Paz de Versalles, Europa se convirtió en un campo de batalla de grupos étnicos. Las clases medias estaban arruinadas por los vaivenes de la economía, que había pasado de la inflación a la deflación para volver a la hiperinflación, mientras que los trabajadores sufrían las consecuencias del desempleo masivo. Los grupos políticos se escindían en sectores extremistas: los fascistas y los comunistas rechazaban la democracia, y los partidos moderados se mostraban incapaces de hacerse fuertes en el espacio que quedaba en el centro.

El antiguo orden había saltado por los aires y no había nada con lo que remplazarlo. No sólo estaban en conflicto los intereses y objetivos de grupos étnicos y sociales. Los ideales y los valores se oponían de manera irreconciliable. En estas circunstancias, la mejora progresiva no era más que otro sueño utópico. El progreso en la civilización sólo es posible en los interludios durante los cuales la historia está en reposo.

En *La cripta de los capuchinos*, una novela corta publicada en 1938, Joseph Roth plasmó uno de esos últimos momentos

que tuvo lugar durante su vida al describir una estación de ferrocarril en el verano de 1914:

> La estación de ferrocarril era pequeña [...]. Todas las estaciones de ferrocarril se parecían entre sí en el antiguo imperio austro-húngaro. Eran pequeñas y estaban pintadas de amarillo, como gatos perezosos yaciendo en la nieve en invierno y en verano, protegidas por el tejado de cristal sobre el andén y vigiladas por el águila doble negra sobre fondo amarillo. El oficial era el mismo en cualquier parte, tanto en Siploje como en Zlotogrod, con la barriga embutida en el inofensivo uniforme azul y llevando bajo el negro cinturón una campana cuyo agudo tintineo anunciaba la salida de los trenes. En Zlotograd también, como en Sipolje, colgaba por encima de la oficina del jefe de la estación, en el andén, el aparato de hierro negro a través del cual, milagrosamente, sonaba el distante timbre metálico del teléfono, delicadas y encantadoras señales de otros mundos que le hacían a uno preguntarse por qué se refugiaban en una estructura tan pequeña pero tan pesada. En la estación de Zlotograd, al igual que en la de Sipolje, el oficial saludaba a la llegada y a la salida de los trenes, y su saludo era una especie de bendición militar.[22]

Ese mundo se terminó con la Primera Guerra Mundial y sus secuelas. El desencadenante de la catástrofe fue un asesinato que muy bien podría no haber ocurrido. Gavrilo Princip, el nacionalista serbio que disparó a Francisco Fernando causándole la muerte el 28 de junio de 1914, formaba parte de una banda que había intentado hacer volar al archiduque por los aires justo después de las diez de la mañana del mismo día. Francisco Fernando se tomó a broma aquel atentado fallido, y la comitiva prosiguió su camino para cumplir con un compromiso oficial. Una vez terminado el evento, Francisco Fernando volvió a su coche, que se puso en marcha junto con el resto de la comitiva. Pero el conductor se equivocó en un giro y el coche se detuvo, entonces Princip, que se había dirigido a una *delicatessen* cercana después del atentado fallido, tuvo la oportunidad de disparar a quemarropa al archiduque. Si el conductor no hubiera

girado donde lo hizo, si el coche no se hubiera calado o si Princip no hubiera ido a la *delicatessen*, el asesinato no habría tenido lugar, pero ocurrió y al asesinato siguió todo lo demás.

Al reconsiderar el reinado de los Habsburgo desde el punto de vista privilegiado de la Europa de los años treinta, la imagen que Roth nos proporciona está considerablemente embellecida por la memoria. Aun así, es cierto que el mundo cuya pérdida lamentaba carecía de las peores lacras humanas del mundo que estaba por venir. El imperio austro-húngaro no era un Estado moderno, ni siquiera durante los sesenta y pico años del reinado de su último emperador, Francisco José, cuando acogió los últimos avances en la tecnología moderna, como el ferrocarril y el teléfono. En el destartalado orden de Francisco José, algunos males antiguos, que Estados más modernos reviven en su búsqueda de un mundo mejor, parecían haberse suavizado. La tortura había sido abolida por la emperatriz María Teresa en 1776. El odio y la intolerancia no estaban ausentes —la Viena de finales del siglo XIX tenía un virulento alcalde antisemita, por ejemplo—. En cualquier caso, la falta de democracia en el sistema de los Habsburgo servía como barrera contra los movimientos xenófobos de masas que se extenderían más tarde por Europa Central. Los habitantes del imperio no eran ciudadanos, sino súbditos, un estatus que les privaba del placer de justificar el odio haciendo referencia a ideales de autogobierno. Sólo en el curso de la lucha por la autodeterminación nacional empezó a creerse que cada ser humano tenía que pertenecer a un grupo definido en oposición a los demás.

Roth analizó este proceso en la novela corta *El busto del Emperador* (1935). Roth escribe que unos años antes de la Gran Guerra:

> ... la llamada «cuestión de la nacionalidad» comenzó a ser aguda en la monarquía. Todo el mundo se alineaba —bien porque querían hacerlo o bien porque simulaban querer hacerlo— con uno u otro de los muchos pueblos que solía haber en la antigua monarquía. Porque en el curso del siglo XIX se había descubierto

> que cada individuo tenía que pertenecer a una raza o nación en particular si quería ser un individuo burgués perfectamente acabado [...]. Todas esas personas que nunca habían sido otra cosa que austríacas, en Ternopil, en Sarajevo, en Viena, en Brno, en Praga, en Chernivtsi, en Oderburg, en Troppau, nunca nada excepto austríacas, ahora empezaban, de acuerdo con "la orden del día", a llamarse parte de la "nación" polaca, checa, ucraniana, alemana, rumana, eslovena, croata, etcétera.[23]

Con la desintegración de la monarquía de los Habsburgo, estos grupos recién formados pudieron ocupar su lugar en las luchas por el territorio y el poder que llegaron después. Como Roth había previsto, los mecanismos arcaicos del imperio se reemplazaron por los emblemas modernos de la tierra y de la sangre.

Roth pasó de ser un progresista que miraba hacia el futuro con entusiasmo a convertirse en un reaccionario que miraba con cariño hacia el pasado representado por el imperio de Francisco José. Sabía que su nostalgia era en vano. La antigua monarquía había sido destruida no sólo por la Gran Guerra, sino también por el poder de los ideales modernos. ¿Cómo podría una persona que creyera en el progreso aceptar un tipo de autoridad sustentada sobre los accidentes de la historia? Aun así, la lucha por el poder que siguió una vez que el imperio desapareció, fue salvaje e inmisericorde.

Además de la formación de las naciones, existía «el problema de las minorías nacionales». La limpieza étnica –la expulsión forzosa y la migración de esas minorías– era una parte integral de la construcción de la democracia en Europa Central y Oriental. Los pensadores progresistas veían este proceso como una fase en el camino hacia la autodeterminación universal. Roth no tenía estos delirios. Sabía que el resultado final no podía ser otro que el de los asesinatos en masa. En una carta que escribió a Zweig en 1933, advirtió: «Vamos a la deriva hacia grandes catástrofes [...]. Todo nos lleva a una nueva guerra. No apostaría un céntimo por nuestras vidas. Han establecido el reinado de la barbarie».

Roth pudo escapar del destino que había previsto para sí mismo y para otros. Huyó de Alemania, donde había estado escribiendo para el periódico liberal *Frankfurter Zeitung*, para establecerse en París, donde produjo algunas de sus mejores novelas, relatos y artículos periodísticos. Murió allí de cirrosis alcohólica en 1939. Cuando fue enterrado había un representante de la monarquía de los Habsburgo al lado de un delegado del Partido Comunista, y frente a la tumba se rezaron oraciones católicas y judías. Zweig sobrevivió algo más. Dejó Austria en 1934 para vivir en Inglaterra y en Estados Unidos, y se trasladó finalmente a Brasil en 1941. Un año después, temeroso de una victoria del Eje después de la caída de Singapur, se suicidó junto con su mujer, sólo unos días después de terminar *El mundo de ayer* y de enviar el manuscrito por correo a la editorial.

Dos y dos son cinco

Durante la tortura a la que Winston Smith fue sometido en *1984*, de George Orwell, el interrogador O'Brien levanta cuatro dedos y le exige a Winston que le diga sinceramente que hay cinco. O'Brien no se dará por satisfecho con una mentira arrancada bajo presión. Quiere que Smith vea cinco dedos. El interrogatorio es largo y angustioso.

> –Aprendes muy despacio, Winston –dijo O'Brien con suavidad.
> –¿Cómo puedo evitarlo? –balbuceó–. ¿Cómo puedo evitar ver lo que tengo ante mis ojos? Dos y dos son cuatro.
> –A veces, Winston. A veces son cinco. A veces son tres. A veces son todos al mismo tiempo. Tienes que esforzarte más. No es fácil recobrar la razón.[24]

Smith es sometido a más tortura, pero no como castigo, según explica O'Brien. En otros tiempos los inquisidores obligaban a aquellos que torturaban a confesar, pero nadie creía esas confesiones, ni quienes las realizaban ni los otros. Con el tiempo

quienes habían sido torturados llegaban a ser venerados como mártires, y los torturadores denigrados como déspotas. O'Brien le explica a Winston cuánto se ha progresado desde entonces:

> Nosotros no cometemos esa clase de errores. Todas las confesiones que se pronuncian aquí son verdaderas. Nosotros hacemos que sean verdaderas. Y, sobre todo, no permitimos que los muertos se levanten contra nosotros. Debes dejar de imaginar que la posteridad te reivindicará, Winston. La posteridad nunca sabrá de ti. Desaparecerás por completo de la corriente histórica. Te convertiremos en gas y te tiraremos en la estratosfera. De ti no quedará nada: ni un nombre en un papel ni tu recuerdo en un ser vivo. Serás aniquilado tanto en el pasado como en el futuro. Nunca habrás existido.

Smith debe llegar a ver cinco dedos siempre que se lo exijan, pero debe hacerlo libremente:

> O'Brien sonrió levemente y prosiguió [...]. «Tú, Winston, eres un desperfecto en el patrón. Eres una mancha que debemos borrar. ¿No te he dicho que somos diferentes de los martirizadores del pasado? No nos contentamos con una obediencia negativa, ni siquiera con la sumisión más abyecta. Cuando acabes por rendirte a nosotros, será por voluntad propia».

Winston había escrito en su diario: «La libertad es poder decir libremente que dos y dos son cuatro». El objetivo de O'Brien es que Winston acepte que dos y dos son cinco. En cuando Winston lo vea como una verdad, estará salvado.

La idea de que la libertad es la capacidad de decir que dos y dos son cinco había aparecido en los escritos de Orwell antes de la publicación de *1984*. La novela apareció en 1949, pero en su ensayo *Mi guerra civil española*, escrito en 1942, Orwell apuntó:

> La teoría nazi niega específicamente que «la verdad» exista como tal. No hay, por ejemplo, «ciencia» como tal. Sólo hay

«ciencia alemana», «ciencia judía», etcétera. El objetivo que implica esta línea de pensamiento es un mundo en el que el líder, o una camarilla en el poder, no sólo controla el futuro, sino también el pasado. Si el líder dice de algún acontecimiento que «nunca existió», entonces es que nunca existió. Si dice que dos y dos son cinco, entonces es que dos y dos son cinco.[25]

Se ha sugerido que Orwell tomó la expresión del nazi Hermann Göring, quien supuestamente declaró que «Si el Führer así lo quiere, dos y dos serán cinco». Pero existe otra fuente en un libro que Orwell reseñó para *The New English Weekly* en junio de 1938. En el capítulo decimoquinto del libro segundo de *Assignment in Utopia* [«Enviado especial a la utopía»], titulado «Two Plus Two Equals Five» [«Dos más dos igual a cinco»], Eugene Lyons escribió sobre el tiempo que había pasado en la Unión Soviética en los años treinta:

> La industrialización se movía hacia adelante con un gran rugido y frenéticos gritos de guerra. Los reportajes sobre edificaciones, producción de las fábricas, nuevos colectivos y granjas estatales expulsaban a codazos al resto de noticias de las portadas. Constantemente sonaban tambores de alarma: una brecha en uno u otro de los frentes económicos, acusaciones de sabotaje, repentinos arrestos y fusilamientos de ingenieros y administradores. A pesar de ello, los planes se cumplían en todas partes, incluso se superaban. Nuevos entusiasmos y energías, y nuevas amenazas también, estaban surtiendo efecto...
>
> El optimismo corría desbocado. Cada éxito estadístico contribuía a justificar las políticas coercitivas mediante las cuales se había alcanzado. Cada revés se convertía en un estímulo para las mismas políticas. El eslogan «El plan quinquenal en cuatro años se ha avanzado» y los símbolos mágicos «5 en 4» y «2+2=5» se ponían en carteles y se coreaban a lo largo y ancho de la tierra.
>
> La fórmula «2+2=5» enseguida llamó mi atención. Me pareció a un tiempo atrevida y ridícula, lo desafiante y lo paradójico, y

> el trágico absurdo de la escena soviética, su mística simplicidad, el desafío a la lógica, todo reducido a una aritmética burlona [...]: 2+2=5 en luces eléctricas en las fachadas de las casas de Moscú, en letras de treinta centímetros de alto en carteles propagandísticos, el calculado error de escritura, la hipérbole, el optimismo perverso; algo puerilmente terco y sorprendentemente imaginativo.[26]

Quizá fuera el sentido de la realidad adquirido por la dureza de sus primeros años de vida lo que explicara la incapacidad de Lyons para aceptar la mágica aritmética del plan quinquenal. Nacido en 1898 en Bielorrusia, entonces parte del imperio ruso, creció en un barrio pobre de la ciudad de Nueva York. Después de prestar servicio en el ejército estadounidense durante la Primera Guerra Mundial, se acercó a las posturas políticas más radicales hasta el punto de defender a los anarquistas Sacco y Vanzetti, quienes fueron ejecutados por haber participado en un robo a mano armada, pero de cuya inocencia Lyons estaba convencido, y se afilió al Partido Comunista de Estados Unidos. Acabó en el mundo del periodismo y empezó a trabajar para el *Daily Worker*. Entre 1923 y 1927 trabajó para la agencia de noticias soviética TASS y, entre 1928 y 1934, para la agencia estadounidense United Press (UPI) como su corresponsal en Moscú, donde lo invitaron a hacerle una entrevista personal a Stalin.

Cuando llegó era un firme creyente en el sistema soviético, y participó en la campaña inspirada por los censores soviéticos que se orquestó para desacreditar al periodista galés Gareth Jones, un antiguo secretario personal del primer ministro británico Lloyd George, cuyos artículos sobre la hambruna en Ucrania eran una fuente de bochorno para las autoridades soviéticas. Por lo que cuenta en *Assignment in Utopia*, en «The Press Corps Conceals a Famine» [«El cuerpo de prensa oculta una hambruna»], parece que los motivos de Lyons para participar en la campaña eran pragmáticos. Como el resto de los corresponsales, temía que le retiraran el visado

si no cooperaba con los censores soviéticos. Si eso ocurría, dejaría de ser útil para su periódico y se encontraría sin trabajo en las profundidades de la Gran Depresión. Lyons y el resto de corresponsales de prensa publicaron una serie de artículos atacando a Jones y continuaron trabajando como corresponsales. Jones fue expulsado de la Unión Soviética y continuó con su trabajo en Extremo Oriente, donde fue asesinado en un ataque de bandidos en 1935, el cual se ha sugerido que pudo haber sido instigado por los servicios secretos soviéticos.[27]

Para cuando formó parte de la campaña para desacreditar a Jones, Lyons ya veía las realidades de la vida soviética tan claramente como el comprometido periodista galés. Apenas hay libros de occidentales que viajaron por la Unión Soviética que mencionen las horribles escenas que se pudieron presenciar entonces: el número de niños sin hogar que merodeaban perdidos por las estaciones de ferrocarril, supervivientes entre los millones de huérfanos causados por la guerra civil, y que desaparecían en cuanto eran atrapados por los órganos de seguridad, se multiplicó cuando una nueva generación de huérfanos surgió como resultado de la colectivización de las granjas; los mismos capesinos metidos en trenes como borregos... «en andenes de provincia, rodeados por guardias de la OGPU, como animales desorientados, mirando fijamente hacia ninguna parte. Esas criaturas mansas y embarradas, consumidas por el trabajo, apenas eran los *kulaks* (ricos campesinos capitalistas) de los carteles propagandísticos. El espectáculo de los campesinos guiados por las calles de Moscú por soldados con las pistolas desenfundadas era demasiado común para que las multitudes de las aceras le dedicaran algo más que una mirada casual».[28]

No fue sólo la deportación de campesinos a punta de pistola lo que no mereció la atención de los visitantes occidentales. Muy pocos fueron los que mencionaron las tiendas especiales en las que quienes tenían acceso a «valuta» podían comprar artículos inaccesibles para los rusos normales y corrientes. Cuando se utilizaba en relación con estas tiendas el término «valuta» quería decir moneda extranjera

o vales de crédito adquiridos a cambio de oro, los únicos medios con los que se podían comprar esos artículos, aunque los precios estuvieran indicados en rublos. Como explica Lyons, «valuta» tenía un significado más general, «valores reales», que se aplicaba en muchos contextos: «Tiendas valuta, restaurantes valuta, arrestos valuta, torturas valuta, putas valuta, por nombrar sólo unas cuantas dimensiones de esa palabra inagotable».[29]

Lyons describe los artículos de lujo de una de esas tiendas en Moscú:

> El milagro del pan blanco: un montón resplandeciente de pequeñas hogazas crujientes en el mostrador. No era el pan gris arena que se hacía pasar por pan blanco a precios de rublos en las tiendas de rublos, sino un pan luminosamente real. Al otro lado de la tienda estaba la sección de joyería. El brillo de los rubíes y de los diamantes para los compradores extranjeros no resplandecía ni la mitad de lo que lo hacían las hogazas de pan blanco; las piedras preciosas relucen con un frío brillo interno, mientras que las hogazas de pan blanco son prismas que reflejan la fascinación en los ojos de los rusos hambrientos. Había también mantequilla, quesos, salmón suave del Volga y grandes faldas de carne goteando sangre. Pero el pan blanco brillaba más que todo lo demás: el pan blanco era al mismo tiempo el símbolo y la sustancia del deseo.[30]

Los rusos que tenían oro –«monedas zaristas, cucharas, abalorios, alianzas, antiguas dentaduras postizas»– lo llevaban a un mostrador de la tienda y recibían a cambio un vale de crédito. Más tarde se facilitaron cupones para hacer más sencillo el proceso, y los vales de crédito se convirtieron en una moneda en sí misma, con un valor entre treinta y sesenta veces mayor que el rublo soviético.

Para los rusos, entrar en aquellas tiendas no estaba libre de riesgos, pero el hambre y la desesperación no les dejaban otra opción. Aunque las autoridades habían anunciado que allí

no harían controles de identidad, la policía secreta realizaba cientos de arrestos basándose en la información proporcionada por las tiendas. Cualquier persona de la que se sospechara que poseía oro u otros artículos de valor era torturada por mera rutina, a pesar de que la mayoría de quienes tenían ese tipo de bienes los hubiesen adquirido de manera legal. Entre las técnicas de tortura utilizadas se encontraban la «sauna», el «cuarto de los piojos», la «cinta transportadora», los «tratamientos de frío» y otros métodos. Si los sospechosos no revelaban dónde escondían el tesoro, torturaban a sus hijos, un proceso que podía alargarse mucho en el tiempo si las víctimas no tenían nada de valor. Muchos de los torturados eran judíos, de quienes se pensaba que tenían «valuta» porque a veces recibían dinero de sus familiares en Estados Unidos.

A pesar de que la práctica de la tortura «valuta» era conocida por muchos corresponsales occidentales, ninguno la mencionaba en sus crónicas. Hacerlo habría sido un acto de resistencia que habría terminado con sus carreras. Lo curioso es que los visitantes occidentales apenas repararan en lo hambrientos y temerosos que se encontraban los rusos de la calle.

La tortura «valuta» estaba en parte motivada por el declive en los ingresos obtenidos por las exportaciones soviéticas. En los años treinta, como les ocurrió también a los países occidentales, la Unión Soviética se vio afectada por la Gran Depresión. A pesar de ello, dignatarios que tenían muy poco que perder si decían lo que pensaban —como Bernard Shaw y Lady Astor, entre otros— visitaron el país y regresaron con increíbles historias de mejoría social. De regreso a Estados Unidos, un consolidado anticomunista Lyons formaba parte de una minoría. En su gran mayoría, los occidentales que peregrinaron a la Unión Soviética aceptaron de buen grado la pseudorrealidad que se les mostraba. Poseídos por una visión de progreso, no tuvieron dificultades en aceptar que dos más dos pueden ser cinco.

Con el tiempo esta visión se desvanecería. O'Brien le había dicho a Winston que la realidad era una construcción de los hombres:

> Crees que la realidad es algo objetivo, externo, que existe por derecho propio [...]. Cuando te engañas a ti mismo pensando que ves algo, asumes que todos están viendo lo mismo que ves tú. Pero te aseguro, Winston, que la realidad no es externa. La realidad existe en la mente humana y en ningún otro sitio. No en la mente individual, que puede cometer errores y que, en todo caso, perece pronto: solamente en la mente del partido, que es colectiva e inmortal. Lo que sea que el partido sostenga que es verdad, es verdad.[31]

O'Brien no está diciendo que el partido se salte las leyes de la aritmética. Lo que dice es que las leyes de la aritmética son las que el partido decide que sean. A base de rehacer el mundo como quiera, el partido permanecerá para siempre en el poder. «El partido busca el poder por el poder», le dice a Winston. «No nos interesa el bienestar de los demás: únicamente nos interesa el poder. Ni la riqueza ni el lujo, ni la longevidad ni la felicidad: sólo el poder, puro poder». Este poder es más que nada poder sobre otros seres humanos, pero también es poder sobre el mundo material. «Nuestro control sobre la materia ya es absoluto [...]. No hay nada que no podamos conseguir: la invisibilidad, la levitación..., cualquier cosa [...]. Debes librarte de esas ideas decimonónicas sobre las leyes de la naturaleza. Nosotros dictamos las leyes de la naturaleza». En el mundo que O'Brien está creando, no hay más que poder: «Si quieres una imagen del futuro, imagínate una bota aplastando un rostro humano... eternamente».[32]

En una curiosa inversión, la interpretación de Orwell de «dos y dos son cinco» es la opuesta a la de Dostoyevski, en cuyos escritos las leyes de la aritmética son utilizadas por primera vez para formular una crítica al pensamiento utópico. En *1984* la fórmula «dos más dos son cinco» es la que anula la libertad humana. En *Memorias del subsuelo* es «dos por dos son cuatro» lo que se rechaza como una limitación a la libertad. El hombre del subsuelo se rebela contra el «palacio de cristal» del racionalismo. Al descubrir y obedecer las leyes de la naturaleza, los

pensadores progresistas creían que la humanidad podría crear un mundo sin tiranía, pero para el hombre del subsuelo son precisamente estas leyes de la naturaleza –«muros de piedra», como él las llama– las que bloquean el camino hacia la libertad: «Dios, ¿qué me importan las leyes de la naturaleza y la aritmética si, por una razón u otra, esas leyes no me complacen, así como no me complace el hecho de que "dos y dos son cuatro"? Evidentemente, no podré romper ese muro con la cabeza, ya que mis fuerzas no bastan para ello, pero me niego a resignarme sólo porque me encuentre frente a este muro de piedra y no tenga suficientes fuerzas».[33] Al tratar de hacer realidad la libertad humana a base de obedecer las leyes de la naturaleza, el palacio de cristal destruiría la capacidad de actuar desafiando esas leyes, la libertad más fundamental de todas.

El proyecto contra el que se rebela Winston es el contrario al que rechaza el hombre del subsuelo. En lugar de predicar la sumisión a leyes universales como hicieron los racionalistas decimonónicos, O'Brien reclama para sí el poder de crear esas leyes, pero aun así los dos proyectos obedecen a la misma fantasía infantil: la omnipotencia mágica del pensamiento. Bien sea afirmándolo en los términos de la lógica clásica o negándolo en los términos de la voluntad romántica, el mensaje es el mismo: la mente humana es la medida de la realidad. En el siglo xx ambos proyectos se fundieron hasta un punto en el que apenas se podían diferenciar el uno del otro. Al afirmar que el género humano progresa por la superación de las contradicciones, la lógica dialéctica del marxismo-leninismo engendró la aritmética mágica cuyo funcionamiento Lyons pudo observar.

Al contrario de lo sugerido por generaciones de progresistas occidentales, no fueron el retraso de Rusia ni los errores en la aplicación de la teoría marxista los que produjeron la sociedad que Lyons observó. Regímenes similares surgieron en cualquier lugar en el que se intentó poner en práctica el proyecto comunista. La Rusia de Lenin, la China de Mao, la Rumanía de Ceausescu y muchos más no fueron más que variantes

de un único modelo dictatorial. El comunismo pasó de ser un movimiento que tenía por objetivo la libertad universal a ser un sistema de despotismo universal. Ésa es la lógica de la utopía. Una de las razones por las cuales *1984* es un mito tan poderoso es por el hecho de que plasma esta verdad.

Aun así, hay un defecto en el relato de Orwell que se pone de manifiesto en la figura del todopoderoso interrogador. La distopía del poder perpetuo es una fantasía, como también lo es O'Brien. Los torturadores soviéticos eran funcionarios sudorosos que vivían en un estado de miedo constante. Al igual que sus víctimas, sabían que no eran más que recursos que serían agotados al servicio del poder. No había ninguna élite dentro del partido que estuviera a salvo de las contingencias de la historia.

La realidad no se construyó en la antigua Unión Soviética, sólo se negó durante un tiempo. Bajo los eslóganes había un mundo que existía en realidad, en el que la tierra y los lagos se envenenaban como resultado de una industrialización demasiado rápida, inmensos proyectos inútiles se levantaban con un enorme coste humano, y la vida diaria era una lucha predatoria por la supervivencia. Millones de personas murieron innecesariamente y decenas de millones padecieron una existencia rota, la mayoría de ellos sin dejar apenas una huella de que alguna vez habían existido. Pero bajo la superficie fluían poderosas corrientes que con el tiempo se llevarían por delante a la pseudorrealidad que había hechizado a los peregrinos occidentales. La distopía soviética terminó convertida en un trozo de basura más entre los escombros de la historia.

Lo que un tirano puede hacer por ti

El periodista liberal alemán Sebastian Haffner, que presenció el ascenso al poder de Hitler y se vio obligado a huir a Londres en 1938 con su prometida, que era judía, creía que la Alemania nazi había creado un estado de felicidad colectiva entre

aquellos a quienes no aterrorizaba o asesinaba. En 1979 escribió lo siguiente:

> El aspecto en el que la vida de la vasta mayoría de los alemanes que no eran rechazados o perseguidos política o racialmente difería durante el Tercer Reich con respecto a cómo era en la Alemania anterior a Hitler o de cómo es hoy en la República Federal, y en el que se parece a la vida actual en la RDA como si fueran dos gotas de agua, era sobre todo que la gran mayoría de ellos formaba parte de comunidades fuera del ámbito doméstico o «colectivas», y que a la mayoría no le era posible evitar, en la práctica, independientemente de si era o no obligatorio ser miembro de ellas... Por supuesto, los himnos que se cantaban y los discursos que se daban eran diferentes en el Tercer Reich de los de la RDA de hoy. Pero las actividades, los paseos, los desfiles, las acampadas, los cánticos y las celebraciones, el modelismo, la educación física y los entrenamientos con armas de fuego no podrían distinguirse unos de otros, y lo mismo ocurre con el sentido de seguridad, camaradería y felicidad que florecía en ese tipo de comunidades. Mientras, obligaba a la gente a participar en este tipo de felicidad, Hitler era incuestionablemente un socialista, un socialista muy efectivo, de hecho.
>
> ¿Era felicidad? ¿O acaso el hecho de que fuera obligatorio hacía que la gente no fuera feliz? Hoy día en la RDA la gente a menudo trata de escapar de su felicidad impuesta, pero cuando llegan a la República Federal se quejan con la misma frecuencia de la soledad, que es la otra cara de la moneda de la libertad individual. Las cosas eran probablemente parecidas en el Tercer Reich. No voy a intentar dar aquí una respuesta a la cuestión de quién es más feliz, el hombre socializado o el hombre que vive como individuo.[34]

Haffner contestó a su propia pregunta en *Historia de un alemán*, las memorias sobre su vida en Alemania que comenzó a escribir en 1939, poco después de llegar a Gran Bretaña como exiliado. Este libro no se publicó hasta 2002, y ello sólo gracias

a la insistencia del hijo de Haffner tres años después de la muerte de su padre, a los noventa y un años de edad.

Muchos alemanes eran felices bajo el nazismo: «Dicen que los alemanes están subyugados. Esto sólo es parcialmente cierto. Están algo más, algo peor, para lo cual no existe una palabra: están "camaradeados", una condición tremendamente peligrosa. Viven una vida narcotizada en un mundo de ensueño. Son terriblemente felices, pero también están terriblemente degradados; tan satisfechos consigo mismos, pero tan increíblemente aborrecibles; tan orgullosos, pero al mismo tiempo tan despreciables e inhumanos. Piensan que están escalando altas montañas, cuando en realidad se están arrastrando por un barrizal».[35]

La felicidad de la que Haffner fue testigo en la Alemania nazi coexistía con el terror, pero para muchos alemanes la felicidad y el terror no eran irreconciliables. Como escribe Haffner:

> La historia europea conoce dos formas de terror. La primera es la incontrolable explosión de sed de sangre en el levantamiento colectivo. La segunda es la crueldad estudiada y fría que utiliza un Estado victorioso como demostración de poder e intimidación. Las dos formas de terror se corresponden normalmente con la revolución y la represión. La primera es revolucionaria. Se justifica a sí misma por la rabia y la fiebre del momento, una locura temporal. La segunda es represiva. Se justifica a sí misma por las atrocidades revolucionarias que la preceden.
>
> Les ha tocado a los nazis combinar ambas formas de terror de una manera que invalida ambas justificaciones.[36]

Los nazis unieron los dos tipos de terror en un único sistema que utilizaron para crear la camaradería que Haffner describe.

La solidaridad colectiva de la Alemania nazi se mantenía mediante la creación incesante de enemigos internos. Los homosexuales, los gitanos y los judíos no eran sólo discriminados como lo habían sido en el pasado. Todos ellos eran

perseguidos activamente, y esto era esencial para la euforia colectiva creada por el régimen nazi.

Como el escritor Victor Klemperer anota en sus diarios, en los que describe la persecución a la que él y su mujer (que no era judía) fueron sometidos durante los años del régimen nazi –que incluyó obligarles a sacrificar a su gato cuando se prohibió a los judíos tener animales domésticos–, había ocasiones en las que los vecinos y los dueños de las tiendas se mostraban amables y les pasaban comida y tabletas de chocolate. Por suerte, la falta de solidaridad popular nunca es total. Aun así, no hay duda de que el sufrimiento que se infligió a los judíos era parte integral de la felicidad que los nazis fabricaron en el resto de la población. A fin de hacerlas apetitosas, las insípidas gachas de la alegría comunal tenían que ser ricamente condimentadas con crueldad.

A pesar de que utilizaban las urnas cuando les convenía, el nazismo era un movimiento insurrecto. Hitler se hizo con el poder derrocando la República de Weimar, un régimen liberal: la democracia fue socavada y remplazada por la tiranía. Los biempensantes seguirán insistiendo en que la rebelión contra la tiranía tiene una dinámica diferente, y es cierto que los revolucionarios pueden ser verdaderos amantes de la libertad, pero, en el curso de las revoluciones por las que luchan, la mayoría de ellos son borrados de la historia.

Al derrocar al tirano las personas son libres de tiranizarse las unas a las otras. A menudo sucede un período de anarquía, pero raramente se alarga en el tiempo. Enseguida prevalece la necesidad de orden. Y, como mantiene Haffner, el frío terror represivo que acompaña a la consolidación del nuevo régimen puede no ser tan diferente de la sed de sangre revolucionaria. Las dos se reducen a la psicosis colectiva, una reacción utilizada a lo largo de la historia para adaptarse a circunstancias extremas. La tiranía proporciona una liberación del peso de la cordura y un permiso para poner en práctica impulsos prohibidos de odio y de violencia. Al dejarse llevar por estos impulsos y liberarlos sobre sus súbditos, los tiranos les otorgan

una especie de felicidad que como individuos tal vez no fueran capaces de alcanzar.

Los derrocamientos del Antiguo Régimen en Francia, los zares en Rusia, el *sha* en Irán, Sadam en Iraq y Mubarak en Egipto han podido ser beneficiosos para mucha gente, pero ésta no ha disfrutado de mayor libertad. Los asesinatos colectivos, los ataques a las minorías, la tortura a mayor escala; éstos son otros tipos de tiranía, frecuentemente más cruel que la que fue derrocada, y ésos han sido los resultados... Para pensar en los seres humanos como amantes de la libertad, uno tiene que ver casi toda la historia como un error.

Ictiófilos y liberales

En *From the Other Shore* [«Desde la otra orilla»], una colección de ensayos y diálogos escritos por Alexandr Herzen entre 1847 y 1851, este periodista radical ruso imagina un diálogo entre un creyente en la libertad humana y un escéptico que juzga a los seres humanos por su comportamiento y no por los ideales que profesan. Para sorpresa del creyente, el escéptico cita la máxima de Rousseau: «El hombre nace libre, pero en todas partes está encadenado», pero el escéptico sólo lo hace para burlarse de la entusiasta declaración de Rousseau: «Veo en ella una violación de la historia y un desprecio por los hechos. Me parece intolerable. Un capricho así me resulta ofensivo. Además, es un procedimiento peligroso el de declarar a priori, como si fuera un hecho, lo que en realidad es el punto crucial del problema. ¿Qué le diría usted a un hombre que, asintiendo tristemente con la cabeza, dijera que «los peces están hechos para volar, ¡pero nadan en todas partes!».

El escéptico continúa entonces exponiendo el argumento del «ictiófilo», el amante de la humanidad que cree que los seres humanos anhelan la libertad:

> Lo primero que hará será indicarle que el esqueleto de los peces claramente muestra una tendencia hacia el desarrollo de extremidades en forma de patas y de alas. Entonces le mostrará pequeños huesecillos perfectamente inútiles que son un indicio del hueso de una pata o de un ala. Entonces hará referencia al pez volador, que prueba, de hecho, que el género pez no solamente aspira a volar, sino que también puede hacerlo ocasionalmente. Habiendo dicho todo esto en respuesta, estará justificado preguntarle a su vez a usted por qué no le pide a Rousseau una justificación de su afirmación de que el hombre nace libre, a la vista de que siempre está encadenado. ¿Por qué existe todo lo demás como debe existir y, sin embargo, en el caso del hombre, es lo contrario? [37]

La pregunta que plantea el escéptico –que representa al propio Herzen– todavía no ha sido respondida. En *El pasado y las ideas*, las memorias en ocho partes que escribió en el exilio en los años cincuenta del siglo XIX, Herzen describe cómo la marcha en pos de las ilusiones –en los tiempos modernos, la ilusión de «humanidad»– ha conformado al curso de la historia:

> La historia se ha desarrollado mediante absurdos; la gente ha puesto constantemente su corazón en quimeras y ha obtenido resultados muy reales. Soñando despiertos han perseguido el arco iris, han buscado alternativamente el paraíso en el cielo y el cielo en la tierra, y por el camino han cantado canciones eternas, han decorado templos con esculturas eternas, han construido Roma y Atenas, París y Londres. Un sueño deja paso al siguiente; el adormecimiento a veces se vuelve más ligero, pero nunca se termina de despertar. La gente puede aceptar cualquier cosa, creer en cualquier cosa, someterse a cualquier cosa, y está dispuesta a sacrificar mucho, pero se echa hacia atrás horrorizada cuando, a través de la grieta que se abre entre dos religiones dejando pasar la luz del día, sopla sobre ellos el viento refrescante de la razón... [38]

Esto es sólo para reafirmar la hipótesis del escéptico. Los ictiófilos están entregados a su especie tal y como ellos creen que

debería ser, no como es en realidad o como de verdad quiere ser. Los ictiófilos vienen en muchas variedades distintas, jacobinos, bolcheviques y maoístas, aterrorizando a la humanidad para rehacerla en un nuevo modelo; los neoconservadores, llamando a la guerra perpetua como medio para la democracia universal; los cruzados de los derechos humanos, convencidos de que todo el mundo quiere llegar a ser lo que ellos se imaginan que son.

Tal vez los ictiófilos más destacados sean los discípulos liberales de Rousseau, que creen que la individualidad humana se encuentra reprimida en todas partes. Entre ellos no hay ninguno tan conocido como el autor de *Sobre la libertad* (1859), una afirmación transcendental de filosofía ictiófila. Tal y como Herzen resumió esta perspectiva, John Stuart Mill:

> Se horrorizaba ante el constante deterioro de las personalidades, del gusto y del estilo, ante la inanidad de los intereses de los hombres y su falta de vigor; mira claramente y ve claramente que todo se está volviendo superficial, ordinario, chapucero, manido, más «respetable», tal vez, pero más banal. [...] Les dice a sus contemporáneos: «¡Parad! ¡Pensadlo una vez más! ¿Sabéis dónde vais? Mirad: vuestras almas están menguando».
>
> ¿Pero por qué se empeña en despertar a quienes están durmiendo? ¿Qué camino, qué salida ha diseñado para ellos? [...]
>
> Los europeos modernos –dice– viven en una vana inquietud, en cambios sin sentido:
>
> Al deshacernos de las singularidades no nos deshacemos de los cambios, siempre y cuando todos los pongan en práctica cada vez. Hemos abandonado la manera individual, personal, de vestirse de nuestros padres y estamos dispuestos a cambiar el corte de nuestros trajes dos o tres veces al año, pero sólo si todo el mundo lo cambia también, y ello no porque sea más práctico o más bonito, sino por el mero hecho de cambiar [...]. Así que estamos de vuelta y seguimos enfrentándonos a la

> misma cuestión. ¿De acuerdo con qué principio vamos a despertar a quienes están durmiendo? ¿En nombre de qué deberá ser la débil personalidad, magnetizada por pequeñeces, inspirada para ser desconectada de su vida actual de trenes, telégrafos, periódicos y artículos baratos? [39]

Los ictiófilos imaginan que los seres humanos quieren una vida en la que puedan elegir sus propias opciones. ¿Pero qué ocurre si sólo pueden realizarse en una vida en la que se siguen unos a otros? Es posible que la mayoría que sigue la moda del momento actúe sabiendo secretamente que carece de potencial para tener una existencia verdaderamente individual.

El liberalismo o, en cualquier caso, la variedad ictiófila predica que todo el mundo tiene el deseo de ser libre. La experiencia de Herzen con las fallidas revoluciones europeas de 1848 le hizo dudar de que éste fuera el caso. Fue esta decepción la que lo llevó a criticar a Mill de una manera tan incisiva, pero si bien es cierto que, al pensar que todo el mundo ama la libertad, Mill se equivocaba, también puede ser cierto que sin esta ilusión no habría libertad en absoluto. El encanto de un modo de vida liberal consiste en que permite que la mayoría de la gente renuncie a su libertad sin saberlo. Al permitir que la mayoría de la humanidad se imagine que son peces voladores que pasan su vida bajo las olas, la civilización liberal se sustenta sobre un sueño.

Ropa de papel, pianos de cola y miles de millones

En 1913, justo antes de la Primera Guerra Mundial, el marco alemán, el chelín británico, el franco francés y la lira italiana tenían proximadamente el mismo valor, y cuatro o cinco de cualquiera de ellos equivalía aproximadamente a un dólar. A finales de 1923 habría sido posible cambiar un chelín, un franco o una lira por hasta un billón de marcos, aunque en la práctica nadie entonces estaba dispuesto a aceptar marcos a

cambio de nada. El marco estaba muerto, era una millonésima parte de la millonésima parte de lo que había sido. Había tardado diez años en morir.[40]

Tal y como describe el historiador Adam Fergusson en su libro *Cuando muere el dinero*, sobre el derrumbamiento de la República de Weimar, la muerte del dinero constituyó un cambio en la experiencia humana que produjo una locura infecciosa. Esta conmoción se refleja en el relato que Fergusson cita que una viuda de mediana edad fue al banco y allí le dijeron que sus ahorros habían perdido tres cuartos de su valor. Durante su discusión con el banquero, protestó diciendo: «Sí, pero los míos son bonos del Estado. Y no puede haber nada más seguro que eso». El banquero respondió: «¿Dónde está el Estado que le garantizó a usted esos bonos? Está muerto».

Aquella viuda escribió más adelante en su diario que la comida costaba cien o doscientas veces lo que costaba en 1913, y que, si bien los precios de los trajes no habían subido tanto, vendía ropa hecha de papel. Con los puros de su marido difunto la viuda podía hacer trueque para obtener comida. Otra gente subsistía vendiendo sus posesiones –un eslabón de la cadena de oro de un crucifijo al día, un trozo de carbón a cambio de una camisa, una camisa por un saco de patatas...–. No todos tenían tanta suerte. La viuda describe cómo «día tras día, una y otra vez, oficiales de alto rango retirados se desplomaban en las calles de Viena por el hambre». La mayoría simplemente se desmayaba. «En la práctica, la gente no se moría de repente». En lugar de eso, vendían uno a uno todos los elementos de su vida burguesa –un cuadro, una alfombra, porcelana, cucharas de plata– hasta que ya no les quedaba nada. Incluso entonces se las arreglaban para seguir luchando.

Al igual que en Nápoles, la mayoría de la gente sobrevivió y sufrió la destrucción de la imagen que se habían formado de sí mismos como entes morales. Seguir el código de antaño sólo llevaba a la muerte. Como los campesinos se negaban a intercambiar comida por dinero de papel carente de valor, el único recurso era el saqueo. La hija de aquella viuda describió cómo,

de camino a Linz, se encontró con «todo tipo de individuos con aspecto extraño». Un hombre llevaba tres sombreros, uno encima de otro, otros tiraban de carretas en las que llevaban montones de latas de comida, y otros se estaban cambiando los andrajos que llevaban puestos por ropa nueva. Cuando su hija llegó a Linz parecía «que había pasado un terremoto por allí». Las tiendas estaban desvalijadas y destruidas, los carros y los caballos habían sido robados y habían desaparecido, había cerdos muertos o heridos dejados a su suerte, vacas sacrificadas y pedazos de carne que les habían arrancado de los huesos. Como el dinero no tenía valor, la gente consumía cualquier cosa que encontraba.

Característica de esa época era una ubicua sensación de irrealidad. Números inconcebibles invadían la vida de todo el mundo. Walter Rathenau, el industrial judío alemán que como ministro de Exteriores tenía la responsabilidad de tratar con las exigencias de reparación de los aliados a Alemania al final de la Primera Guerra Mundial, escribió sobre hombres de Estado y financieros, sentados en sus despachos, en los que «escribían ceros, y nueve ceros significaban mil millones. ¿Qué son mil millones? ¿Tiene un bosque mil millones de hojas? ¿Hay mil millones de briznas de hierba en un prado? ¿Quién lo sabe?». Rathenau fue presa del delirio que había diagnosticado. Volviendo a casa en coche una tarde de junio de 1922 fue víctima de una emboscada, y los asesinos primero le dispararon a quemarropa y, luego, lo hicieron volar por los aires con una bomba.

En la terminología de la época se utilizaban distintos términos para designar un millardo (mil millones), un billón (un millón de millones) y un billardo (mil millones de billones). En octubre de 1923, el embajador británico contaba que sumas menores de un millón de marcos ya no se consideraban, ni siquiera los vagabundos aceptaban billetes de menor valor. El 21 de octubre una libra equivalía a ocho mil millones de marcos. El 26 de octubre el banco central fue rodeado por una muchedumbre que exigía billetes de mil millones de marcos. El primer

día de noviembre ya había billetes de cinco y diez billones preparados para ponerse en circulación.

En la huida de estas cifras impensables, la especulación se convirtió en un frenesí masivo. Se buscaba sin descanso cualquier forma de riqueza tangible. Los pianos de cola se convirtieron en posesiones preciosas para gente que no sabía leer una nota musical. Se fabricó una cantidad de dinero prácticamente incalculable, pero casi todo el mundo se había empobrecido. Y seguramente la mayoría de esos pianos terminaron sirviendo como leña.

Los alquimistas de las finanzas

Hacia finales del siglo xx se instauró un nuevo tipo de política económica. En el pasado, el capitalismo reconocía el peligro del endeudamiento: hasta entonces, para que la economía no estuviera demasiado basada en el préstamo, se habían establecido límites sobre cuánto podían prestar los bancos. En el nuevo capitalismo se creía que la deuda podía crear riqueza: prestando suficiente dinero a gente suficiente, pronto todo el mundo sería rico.

La riqueza real es física e intrínsecamente finita: la riqueza real está formada por cosas que se utilizan o que se dejan oxidar, el tiempo las consume. La deuda es potencialmente ilimitada, se alimenta a sí misma y aumenta tanto que resulta imposible saldarla. La riqueza inmaterial creada por el nuevo capitalismo era también potencialmente ilimitada. La práctica de ofrecer hipotecas de alto riesgo, préstamos que los prestatarios nunca podrían devolver con sus ingresos, se ha descrito como préstamo abusivo. Y así lo era desde un determinado punto de vista. A no ser que los precios de la vivienda continuaran subiendo, los prestatarios estaban destinados a incumplir los pagos. Los únicos que se beneficiaban claramente de todo ello eran los empleados de los bancos, que recibían comisiones por vender préstamos que sabían que no podrían ser devueltos.

Desde otro punto de vista, esta práctica era una forma de alquimia. Prestar dinero a gente que no podía permitirse esos préstamos era una manera de crear riqueza a partir de la nada. A pesar de la deslocalización industrial, la pérdida de habilidades de los trabajadores y el encarecimiento del petróleo, la prosperidad continuaría aumentando. La riqueza no se arrancaba de la tierra como antaño. A través de un proceso cuyo funcionamiento nadie era capaz de especificar, se podía hacer aparecer la riqueza. Entre los antiguos alquimistas, los intentos de convertir un metal común en oro eran considerados una forma del arte de la magia, un intento de subvertir las leyes de la naturaleza. En el siglo XXI, los que se dedican a la presunta disciplina de las ciencias económicas no fueron tan perspicaces. Salvo contadas excepciones, se quedaron boquiabiertos cuando este experimento de alquimia terminó en farsa y en ruina.

El hipercapitalismo basado en la deuda que emergió en Estados Unidos en las últimas décadas del siglo XX tenía que tener necesariamente una corta existencia. Los hogares cuyos ingresos decrecían o se mantenían al mismo nivel no podían pagar un endeudamiento en escalada. Cuando estalló la crisis financiera de 2007, el nivel de ingresos de la mayoría de los estadounidenses llevaba más de treinta años estancado. El auge del crédito había ocultado el empobrecimiento de la mayoría. Una nueva política económica estadounidense estaba emergiendo: una política económica en la que la proporción de la población que se encuentra entre rejas supera a la población presa de cualquier otro país, en la que hay muchísimos desempleados de larga duración, en la que gran parte de los contratos son temporales y en la que mucha gente subsiste de la economía sumergida derivada del tráfico de drogas, la prostitución y los mercadillos. Una economía propia de la época de las plantaciones en cuya versión posmoderna la servidumbre se puede encontrar en la calle en cualquier esquina.

Según algunos historiadores,[41] la desigualdad en Estados Unidos a principios del siglo XXI es mayor de lo que lo era en

la economía esclavista de la Roma imperial del siglo II. Por supuesto, hay diferencias. Puede que el Estados Unidos de hoy sea menos estable que la Roma imperial. Cuesta comprender cómo la riqueza volátil de papel de unos pocos puede mantenerse sobre la base de una fuerza de trabajo diezmada en una economía hueca. El problema insuperable del capitalismo estadounidense quizá sean los beneficios decrecientes de la esclavitud de la deuda.

No es sólo la pobreza generalizada lo que hace difícil vivir bajo el nuevo capitalismo. En América del Norte más que en ningún sitio, la creencia de que la vida de una persona puede ser una historia de continua mejora ha formado parte de la psique. En la nueva economía, en la que la existencia desarticulada es una suerte común, esa historia carece de sentido. Si el significado de la vida se proyecta hacia el futuro, ¿cómo ha de vivir la gente cuando el futuro ya no se puede imaginar? El éxito del «Tea Party Movement» sugiere un repliegue hacia una especie de psicosis cargada de rencor, cuyos populistas demagogos prometen un retorno a un pasado mítico.

Y lo que está ocurriendo en Europa no es tan diferente. Al tiempo que las clases trabajadoras se quedan sin trabajo, las clases medias se están convirtiendo en un nuevo proletariado. El resultado final del *boom* ha sido la merma de los ahorros y la destrucción de los oficios. Como resultado de la austeridad, se está produciendo una huida de la ciudad al campo y una reversión a la economía de trueque, reverso del desarrollo económico. La ironía, un tanto predecible, es que la determinación de imponer la modernización está forzando una vuelta a formas de vida más primitivas.

El derrumbe ha continuado y la pasividad que acompañaba a sus etapas iniciales ha cedido el paso a la resistencia. Aun así, también aquí mucha gente sueña con reanudar el avance que parecía imparable hace unos pocos años. Los años del *boom* estaban marcados por una fe en la expansión económica infinita, y ahora que se ha terminado la euforia, la exigencia de la vuelta al crecimiento es ubicua e insistente. No se ha

aceptado el hecho de que la riqueza real es finita. El escenario más probable es uno en que se vuelva a crecer, para terminar descarrilando en algún momento futuro como resultado de la escasez de petróleo, agua u otros recursos naturales.

Los principios del siglo xx han sido comparados con los años treinta y, sin duda alguna, hay similitudes. En ambos casos hay una dislocación global y cambios geopolíticos: en el período de entreguerras el cambio fue de Europa hacia Estados Unidos; hoy, de Occidente hacia Oriente. En ambos casos se podía prever que Europa se vería sumida en un conflicto interno. Ahora no hay movimientos de masas –fascistas, nazis o comunistas– como los que asolaron la Europa de entreguerras. Tampoco es probable que la democracia se sustituya en ningún país europeo por ningún tipo de dictadura como las que se hicieron con el poder en prácticamente todo el continente en los años treinta. Pero las fuerzas de la xenofobia están nuevamente en marcha. Exacerbada por la determinación de las élites europeas de mantener una moneda única disfuncional, la dislocación económica está dando lugar a una versión del siglo xxi de las políticas del período de entreguerras. Al igual que en los años treinta, hoy también las minorías –inmigrantes, gitanos, homosexuales y judíos– están siendo señaladas como chivos expiatorios.

La crisis de hoy se parece a la crisis de los años treinta con respecto a algo más básico: no puede ser superada mediante la acción humana colectiva. Parte de la fe en el progreso consiste en creer que no hay problemas humanos que no se puedan resolver a largo plazo. Marx decía en su *Contribución a la crítica de la economía política* (1859) que «la humanidad sólo se impone a sí misma tareas que es capaz de resolver». Marx acertaba al pensar que el capitalismo contiene el potencial de su propia destrucción, pero se equivocaba al creer que al capitalismo le sucedería un modo de producción más duradero. La riqueza se puede crear en muchos sistemas económicos, pero nunca durante mucho tiempo. El animal humano consume lo que ha producido y luego sigue adelante.

El surgimiento y la caída de los sistemas económicos constituye el curso normal de la historia. Hoy día, mientras que un tipo de capitalismo está decayendo, otros –en China, en India, en Rusia, en Brasil y en África– están avanzando. El capitalismo no está agotado. Está cambiando de forma, como ya lo hiciera otras tantas veces. Cómo resolverán los capitalismos antiguos y nuevos sus conflictos sobre a quién le corresponde el uso de los recursos de la tierra en tiempos en los que el número de seres humanos no deja de aumentar, es algo aún por ver.

Los problemas más graves están todavía sin resolver. Más que cualquiera de las resoluciones tomadas por Roosevelt, la medida que levantó a Estados Unidos –y ulteriormente al resto del mundo– de la Gran Depresión fue la movilización masiva durante la Segunda Guerra Mundial. De la misma manera, ninguna decisión resolverá los problemas con los que se enfrenta hoy el mundo. En su lugar, habrá un cambio de escenario, una alteración en el panorama global que nadie podrá prever ni controlar, como resultado del cual las dificultades que hoy día son intratables quedarán atrás.

Humanismo y platillos volantes

Si la creencia de que los seres humanos son seres racionales fuera una teoría científica, haría ya mucho tiempo que habría sido abandonada. Un esclarecedor ejemplo de falsificación de esta teoría lo proporciona un clásico de la psicología social: *When Profecy Fails* [«Cuando la profecía no se cumple»], de 1956, un estudio de principios de los años cincuenta sobre una secta relacionada con los ovnis. Se trata de una obra escrita por un equipo dirigido por Leon Festinger, el psicólogo que desarrolló la idea de la disonancia cognitiva. Cuenta la historia de una mujer de Michigan que decía haber recibido mensajes en escritura automática de seres inteligentes extraterrestres anunciando el fin del mundo, que sería inundado

por un gran diluvio horas antes del amanecer del 21 de diciembre de 1954. Dicha mujer y sus discípulos habían abandonado sus hogares, sus trabajos y a sus parejas, y habían renunciado a sus posesiones a fin de estar preparados para la llegada del platillo volante que los rescataría del planeta, condenado a la destrucción.

Para Festinger y su equipo ésta era una oportunidad de poner a prueba la teoría de la disonancia cognitiva. Según esta teoría, los seres humanos no contrastan con hechos sus creencias y percepciones cuando las segundas entran en conflicto con las primeras. En lugar de ello, reducen el conflicto mediante la reinterpretación de los hechos que ponen en peligro las creencias a las cuales están más apegados. Como escribiera T. S. Eliot en el poema «Burnt Norton», el género humano no puede soportar mucha realidad.

A fin de poner a prueba su teoría, los psicólogos se infiltraron en la secta y observaron la reacción de sus miembros cuando el apocalipsis no tuvo lugar. Tal y como la teoría preveía, los miembros de la secta se negaron a aceptar que su sistema de creencias era erróneo. En vez de ello, interpretaron el hecho de que no hubiera llegado el día del juicio como prueba de que gracias a su vigilia y a sus rezos nocturnos habían conseguido evitarlo. El que no se cumpliera nada de lo que habían esperado sólo los llevó a aferrarse con más fuerza a su fe y continuaron haciendo proselitismo de manera aún más ferviente.

Festinger resume el proceso de la siguiente manera:

> Imaginemos que un individuo cree algo de todo corazón; imaginemos también que está comprometido con esta creencia y que ha hecho actos irrevocables por ella; finalmente, imaginemos que a este individuo se le presentan pruebas inequívocas e innegables de que su creencia es errónea: ¿qué ocurre a continuación? El individuo no sólo no suele poner en duda sus creencias, sino que emerge aún más convencido de su veracidad de lo que ya estaba. De hecho, puede mostrar un fervor

mayor para convertir a los demás y convencerlos de la validez de su punto de vista.[42]

La negación de la realidad para conservar una forma de entender el mundo no es una práctica que se reduzca a las sectas. La disonancia cognitiva es la condición normal de la humanidad. Los movimientos mesiánicos, cuyos seguidores esperan la llegada de un salvador, constituyen esta disonancia en estado puro. Como escribe Festinger: «Desde que Jesucristo fuera crucificado, muchos cristianos han esperado su segunda venida, y no han sido pocos los movimientos que han predicho la fecha exacta [...]. [Los creyentes mesiánicos] son seguidores convencidos; se comprometen a base de desarraigar sus vidas, [...] el segundo advenimiento no tiene lugar. Y, como describimos, en lugar de detener el movimiento, esta confirmación negativa le da nueva vida».

Los movimientos apocalípticos no tienen por qué ser abiertamente religiosos. El crítico literario Frank Kermode cita la obra de Festinger y observa que «aunque para nosotros el fin ha perdido tal vez su ingenua inminencia, su sombra yace sobre las crisis de nuestras ficciones».[43]

La sombra del apocalipsis yace sobre muchos movimientos radicales. Reproducidos de forma secular, los mitos apocalípticos han poseído a los revolucionarios, desde los jacobinos hasta los bolcheviques y más allá, y han inspirado movimientos tan aparentemente opuestos como el trotskismo y el neoconservadurismo estadounidense de finales del siglo xx.[44] La humanidad proletaria en la Unión Soviética, el superhombre en la Alemania nazi, el consumidor-productor global que congregaciones de ricos esperaban en las reuniones del Foro Económico Mundial en Davos, ninguna de estas versiones de la humanidad habría marcado nada nuevo en la historia. Afortunadamente, el fin de los tiempos no llegó y ninguna de esas fantasías se materializó.

Si hay algo que sea común al animal humano es que tiene la capacidad de aumentar el conocimiento de forma acelerada

y al mismo tiempo es crónicamente incapaz de aprender de la experiencia. Si bien en la ciencia y en la tecnología el progreso se acumula, en la política y en la ética, el progreso es cíclico. Se las llame como se las llame, la tortura y la esclavitud son males universales, y estos males no pueden ser asignados al pasado como si fueran teorías obsoletas de las ciencias. Se repiten con nombres diferentes: las torturas ahora son «técnicas de interrogatorio reforzadas», la esclavitud ahora es «trata de personas». Cualquier disminución en males universales es un avance en civilización. Sin embargo, a diferencia de lo que ocurre con el conocimiento científico, las limitaciones a la vida civilizada no pueden guardarse en un disco duro. Son hábitos del comportamiento que una vez rotos son difíciles de reparar. La civilización es natural para los seres humanos, pero también lo es la barbarie.

La historia y la ciencia demuestran que los seres humanos son como mucho parcial e intermitentemente racionales, pero para los humanistas modernos la solución es simple: los seres humanos serán más razonables en el futuro. Estos entusiastas de la razón no se han dado cuenta de que la idea de que los seres humanos puedan llegar a ser más racionales requiere un acto de fe mayor que la fe que exige cualquier religión. La idea de que Jesús volvió de entre los muertos no es tan contraria a la razón como lo es la idea de que los seres humanos del futuro serán diferentes de lo que siempre han sido, una creencia que requiere una ruptura considerable en el orden de las cosas.

En términos generales, el humanismo es la idea de que el animal humano es el receptáculo de un tipo de valor único en el mundo. Los filósofos de la Grecia antigua creían que los seres humanos eran especiales porque tenían una capacidad de razonar de la que carecían otros animales, y algunos de estos filósofos –Sócrates especialmente, al menos en la manera en la que Platón lo describe– creían que a través de la razón los seres humanos podían acceder a un reino espiritual. Otro aspecto del humanismo que está relacionado con esto es la idea de que la mente humana refleja el orden del cosmos. El reino

espiritual en el que Sócrates pudo haber creído estaba compuesto de formas eternas, en otras palabras, de proyecciones metafísicas de conceptos humanos. Un tercer aspecto del humanismo es la idea de que la historia es una crónica del avance de la humanidad en el que la racionalidad es cada vez mayor. Este punto de vista es propio del mundo moderno y no puede encontrarse en el razonamiento de los más sabios pensadores del Mundo Antiguo.

No todos los que han sido descritos como humanistas profesaban estas ideas. El ensayista del siglo XVI Michel de Montaigne ha sido considerado humanista porque se dedicó a aprender de los clásicos y entregó su vida a cultivarse intelectualmente, pero Montaigne se reía de la creencia de que los seres humanos eran superiores a otros animales, rechazaba la idea de que la mente humana fuera reflejo del mundo y ridiculizaba la idea de que fuera la razón lo que permitía vivir bien a los seres humanos. No hay ningún rastro en Montaigne de la creencia en el progreso que más tarde daría forma al humanismo moderno. Como buen escéptico, Montaigne dejaba abierta una ventana a la fe, pero en sus escritos no hay ninguna de las ideas místicas en las que se apoyan las afirmaciones de que los seres humanos son únicos de Sócrates y Platón.

Los humanistas de hoy, que afirman tener una forma de ver las cosas totalmente secular, se mofan del misticismo y de la religión, pero la condición única de los humanos es difícil de defender, e incluso de entender, cuando no viene acompañada de la idea de la transcendencia. Desde un punto de vista estrictamente naturalista –uno en el que el mundo se entienda en sus propios términos, sin referencia a ningún creador o reino espiritual–, no hay una jerarquía de valores en la que los seres humanos se encuentren cerca de la cima. Simplemente hay animales variopintos, cada uno de ellos con sus propias necesidades. La unicidad humana es un mito heredado de la religión que los humanistas han reciclado como ciencia.

La hostilidad de los humanistas hacia los mitos es reveladora, puesto que si hay algo común en los seres humanos

es la propia creación de mitos. Todas las culturas humanas están animadas en cierta medida por un mito, mientras que nada similar tiene lugar entre los otros animales. Los humanistas están también poseídos por mitos, aunque los mitos que los poseen no tienen nada de la belleza o de la sabiduría de aquellos mitos que ellos mismos desprecian. La idea de que los seres humanos pueden utilizar la razón para elevarse sobre el mundo natural, que en Sócrates y Platón formaba parte de la filosofía mística, se ha renovado en una versión embrollada del lenguaje de la evolución.

Muy poco es lo que hay en la corriente actual de teorías evolucionarias de la sociedad que no se pueda encontrar, a veces expresado con mayor claridad, en los escritos de Herbert Spencer, el profeta de la Inglaterra victoriana de lo que más tarde se denominaría darwinismo social. Spencer creía que la historia humana era una especie de proceso evolutivo, y proponía como destino final del proceso el capitalismo librecambista. Sus discípulos, Sydney y Beatrice Webb, miembros tempranos de la Sociedad Fabiana y admiradores de la Unión Soviética, pensaban que el proceso debía culminar en el comunismo. Con el objetivo de ser más prudentes, una generación de teóricos ha considerado al «capitalismo democrático» como punto culminante. Como era predecible, ninguna de estas predicciones se ha cumplido.

La característica más importante de la selección natural es que es un proceso a la deriva. La evolución no tiene dirección ni punto final, de manera que si el desarrollo social es un proceso evolutivo, es un camino que no va a ninguna parte. Los distintos destinos que las sucesivas generaciones de teóricos han asignado a la evolución no tienen base científica. En todos los casos se trata de la idea del progreso interpretada en términos darwinianos.

Con los ajustes de científicos posteriores, la teoría de Darwin supone la selección natural de mutaciones genéticas al azar. Sin embargo, nadie ha propuesto una unidad de selección o un mecanismo a través del cual la evolución funcione

socialmente. Desde un punto de vista evolutivo, la mente humana no está inclinada hacia la verdad o la racionalidad, y continuará desarrollándose de acuerdo con el imperativo de la supervivencia. Las teorías según las cuales la racionalidad humana aumenta a través de la evolución de la sociedad tienen hoy tan poco fundamento como cuando Spencer las utilizaba para fomentar el capitalismo librecambista o los hermanos Webb para apoyar el comunismo. Al revivir estás ideas que hace ya mucho tiempo fueron echadas por tierra, los creyentes en el progreso del siglo XXI demuestran, sin ser conscientes de ello, que el progreso en ética y en política no es más que una ilusión.

Para los humanistas, negar que la humanidad pueda vivir sin mitos sólo puede entenderse desde un punto de vista pesimista. Asumen que si los seres humanos llegaran a parecerse más a los entes racionales que imaginan, el resultado sería una mejora. Dejemos a un lado la asunción —en sí es bastante cuestionable— de que una vida racional tenga que ser una vida exenta de mitos. Racional o no, la vida sin mitos es como la vida sin arte o sin sexo, insípida e inhumana. La realidad, con todos sus horrores, es más deseable. Afortunadamente, no hay necesidad de hacer semejante elección, pues la vida de la razón que los humanistas prevén es sólo una fantasía.

Si cabe elegir, se elegirá entre mitos. En comparación con el mito del Génesis, el mito secular según el cual la humanidad está en marcha hacia la libertad es mera superstición. Como enseña el relato del Génesis, el conocimiento no puede salvarnos de nosotros mismos. Que sepamos más que antes sólo significa que tenemos mayor campo para desplegar nuestra locura, pero —como enseña también el Génesis— no tenemos la posibilidad de deshacernos de lo que sabemos. Si tratamos de recuperar el estado de inocencia, el resultado sólo puede ser una locura todavía mayor. El mensaje del Génesis es que en los aspectos fundamentales de la vida humana no puede haber progreso, solamente una lucha sin final contra nuestra propia naturaleza.

Cuando los humanistas contemporáneos invocan la idea de progreso, lo hacen mezclando dos mitos diferentes: el mito socrático de la razón y el mito cristiano de la salvación. El cuerpo de ideas resultante es incoherente, pero precisamente ahí radica su atractivo. Los humanistas creen que la humanidad mejora según aumenta el conocimiento, pero la creencia de que el aumento del conocimiento acompaña al avance de la civilización es un acto de fe. Ven la realización del potencial de la humanidad como el objetivo de la historia, cuando una investigación racional demuestra que la historia no tiene objetivo. Ensalzan la naturaleza y al mismo tiempo insisten en que la humanidad –un accidente de la naturaleza– puede sobrepasar los límites naturales que conforman la vida de los otros animales. Absurdo a todas luces, este sinsentido provee de significado a las vidas de las personas que creen haber dejado atrás todos los mitos.

No sería razonable esperar que los humanistas dejaran sus mitos. Como la música barata, el mito del progreso levanta los ánimos y entumece el cerebro. El hecho de que no hay indicio alguno de la llegada de la humanidad racional sólo hace que los humanistas se aferren más fervientemente a la convicción de que la humanidad será algún día redimida de la sinrazón. Al igual que los creyentes en los platillos volantes, los humanistas interpretan los acontecimientos que no han tenido lugar de una forma que confirme su fe.

La ciencia y la idea de progreso pueden parecer unidas, pero el resultado final del progreso en la ciencia es mostrar la imposibilidad del progreso en la civilización. La ciencia es un disolvente de la ilusión y, entre esas ilusiones que disuelve, se encuentran las ilusiones del humanismo. El conocimiento humano aumenta, pero la irracionalidad humana se mantiene igual. Se puede considerar a la investigación científica como la razón hecha cuerpo, pero lo que demuestra esa investigación es que los seres humanos no son animales racionales. El hecho de que los humanistas se nieguen a aceptar la demostración es la prueba misma de que es cierta.

También puede parecer que el ateísmo y el humanismo son inseparables, cuando en realidad son difíciles de conciliar. Entre los ateos contemporáneos, no creer en el progreso es un tipo de blasfemia. Poner de relieve los defectos del animal humano se ha convertido en un acto sacrílego. El declive de la religión no ha hecho más que fortalecer la fe en la mente. Hoy en día, la no creencia debería comenzar por cuestionarse no la religión, sino la fe secular. Un tipo de ateísmo que se negara a ensalzar a la humanidad sería un auténtico avance. El pensamiento de Freud es un ejemplo de ateísmo de este tipo, pero Freud ha sido rechazado precisamente porque se negaba a ensalzar al animal humano. No resulta sorprendente que el ateísmo siga siendo un culto humanista. Al suponer que la humanidad moderna podría desprenderse del mito del progreso, le estaríamos atribuyendo una capacidad de mejora aún mayor de la que ella misma se atribuye.

Los mitos modernos son mitos religiosos formulados en otros términos. Ambos responden a una necesidad de significación innegable. A fin de sobrevivir, los seres humanos inventaron la ciencia. Si se lleva a cabo de manera coherente, la investigación científica socava el mito. Pero la vida sin mitos es imposible, por eso la ciencia se ha convertido en un canal para los mitos, y el más importante de ellos es el mito de la salvación a través de la ciencia. Cuando la verdad es irreconciliable con el sentido, el sentido gana. La razón por la que esto es así es una cuestión delicada. ¿Por qué es tan importante el sentido? ¿Por qué necesitan los seres humanos una razón para vivir? ¿Será porque no podrían soportar la vida si no creyeran que la vida tiene un sentido oculto? ¿O tal vez la exigencia de sentido derive del hecho de otorgar demasiada importancia al lenguaje, de creer que nuestras vidas son libros que no hemos aprendido aún a leer?

2. MÁS ALLÁ DEL ÚLTIMO PENSAMIENTO

El principal defecto del humanismo
es que tiene que ver con los seres humanos.
Entre el humanismo y alguna otra cosa,
tal vez se pueda crear una ficción aceptable.[45]

WALLACE STEVENS

LOS PUROS DE FREUD Y EL LARGO RODEO HACIA EL NIRVANA

Cuando Freud inventó el psicoanálisis creía que estaba fundando una nueva ciencia, una rama de la neurología. En realidad, estaba renovando una investigación inmemorial sobre cómo deben vivir los seres humanos. Freud –paradójicamente, un pensador moderno de principio a fin– puso un signo de interrogación sobre los ideales modernos. Sin renunciar a su rotundo ateísmo, reformuló una de las ideas fundamentales de la religión: los seres humanos son vasijas resquebrajadas. Los obstáculos a la plenitud humana no sólo están en el mundo que nos rodea. Los seres humanos acogen en sí mismos los impulsos que sabotean su propia plenitud. El *eros* –amor o creatividad– es una parte integral del ser humano, pero de acuerdo con el pensamiento de Freud también lo es el *tánatos*, el instinto de muerte que se expresa a través del odio y la destrucción. El objetivo de la terapia no era lograr la paz en la guerra entre estos impulsos, tampoco asegurar la victoria de uno de ellos sobre el otro, sino lograr un cambio en la mente que resultara en la aceptación de ambos impulsos.

En la creencia de que los seres humanos necesitan un cambio interno, Freud se une a una tradición que ha existido de una u otra forma desde que existen los seres humanos. A lo largo de toda la historia y la prehistoria, se ha aceptado que hay algo erróneo en el animal humano. La salud puede ser la condición natural en el resto de especies, pero en los seres humanos lo normal es la enfermedad. El malestar crónico es parte de lo que significa ser humano. No es casualidad que todas las culturas tengan sus propias formas de terapia. Los chamanes tribales y los psicoterapeutas modernos responden a las mismas necesidades y practican el mismo oficio.

A Freud se le acusa a veces de crear una cultura en la que cada una de las dificultades humanas se enfoca como si fuera un problema de ajuste psicológico. Es una acusación reveladora, pues muestra cómo el impulso principal de la obra de Freud continúa siendo difícil de aceptar. La terapia de Freud se desmarca de las precedentes y las posteriores por no proponer sanar el alma. A lo largo del siglo pasado, en parte como un efecto secundario de la obra de Freud, los conflictos normales de la mente han llegado a ser vistos como males que se pueden remediar. Para Freud, sin embargo, el problema es la esperanza de una vida sin conflicto. Al igual que todas las religiones y filosofías serias, Freud aceptaba que los seres humanos eran animales enfermizos. La originalidad de Freud reside en aceptar que la enfermedad humana no tiene cura.

No sería inexacto considerar que Freud estaba dando forma a un nuevo tipo de ética estoica.[46] Una muestra del carácter iconoclasta de Freud es que considerara la resignación una virtud. Aunque tenía el objetivo de armar al individuo frente al mundo, sabía que al final el mundo ganaría. Como los estoicos, Freud aceptaba que los seres humanos no eran dueños de su destino. No somos nosotros sino el destino el que escoge cuándo y dónde nacemos, quiénes son nuestros padres, cuáles son las circunstancias que dan forma a nuestras vidas y cuánto sufrimos. Y, aun así, existe un cierto grado de libertad posible. El estoico romano Séneca definió esta libertad en una de sus

cartas a Lucilio: «He puesto la vista en la libertad y estoy luchando por esa recompensa. Me preguntas qué es la libertad. Libertad significa no ser esclavo de ninguna circunstancia, de ninguna necesidad, de ningún hecho fortuito; significa tratar de tú a tú a la fortuna».[47]

Los pensadores modernos creen por lo general que los seres humanos pueden decidir sus destinos, lo que prácticamente equivale a pensar que no existe el destino como tal. Freud se une a los antiguos al aceptar que el destino da forma a nuestras vidas y también al afirmar que podemos formar nuestra propia actitud hacia nuestro destino. En cualquier caso, la idea de que Freud es un estoico fuera de época es demasiado simple.

El emperador Marco Aurelio (121-180) era un estoico que consideraba sus responsabilidades una carga y se consolaba pensando que cada persona tenía su puesto en el esquema general de las cosas. Al igual que los cristianos que creían que un *logos* divino daba forma al universo, Marco Aurelio encontraba la paz en su propia sumisión al cosmos. A Freud no le interesaba someterse a ningún orden extrahumano, ya fuera natural o divino. Rechazaba los consuelos que encontraron los estoicos, y también rechazaba los consuelos del cristianismo y de sus discípulos, los humanistas creyentes en el progreso. Freud aceptaba que el caos era definitivo y en este punto era moderno. Al mismo tiempo, su distancia con respecto a los ideales modernos es clara. El psicoanálisis ha sido considerado un promotor de la autonomía personal, cuando en realidad lo contrario se acercaría más a la verdad. Haciéndose eco de la fe cristiana en el libre albedrío, los humanistas mantienen que los seres humanos son —o algún día llegarán a ser— libres para elegir sus vidas. Se olvidan de que el yo* que elige no fue elegido.

Las enseñanzas de Freud tienen tanto que ver con el estado de indefensión que experimentan todos los seres humanos como bebés como con la represión de la sexualidad. Freud nos

* «*The self*»: «el yo»; «*the ego*»: «el Yo» (término de Freud que contrasta con el Superyó y con el Ello). [N. del T.]

dice que nuestras primeras experiencias dejan huellas que no se pueden borrar. A través de la práctica de la psicoterapia estas huellas pueden ser vistas con mayor claridad, pero se mantienen imborrables. La conclusión obvia de la obra de Freud es que la autonomía personal es una fantasía. El fin del psicoanálisis –un proceso interminable, como advertía Freud– es la aceptación del destino personal.

Esto puede parecer una filosofía estoica. Sin embargo, de la misma manera en que Freud rechazaba la forma de ver el universo de los estoicos, también rechazaba su forma de ver la ética. Para los estoicos como Marco Aurelio, una buena vida era una vida virtuosa. La idea de transgredir la moral a fin de vivir una vida mejor era inconcebible, puesto que las obligaciones y las prohibiciones de la moral eran las leyes del universo transformadas en principios de conducta. Freud, que no creía en un cosmos sujeto a ninguna ley, adoptaba un punto de vista diferente. La moral no formaba parte de la naturaleza de las cosas, sino que era un conjunto de convenciones humanas que se podía ignorar o modificar cuando se convertía en un estorbo en el camino hacia una vida más satisfactoria. No sólo era el inconsciente lo que había que dominar. También había que dominar al Superyó –el *Über-Ich*, en alemán [«por encima del Yo»]– que interioriza las restricciones de la civilización. Sin embargo, desde el punto de vista de Freud, sólo cuando uno ha alcanzado un cierto nivel de desapego hacia la «moral» puede decirse que uno es un individuo.

Igual que Nietzsche, pero de manera más sobria, Freud imaginaba una forma de vida que estaba «por encima del bien y del mal». Al describir en una carta a un colega las cualidades de un buen psicoanalista, escribió que el buen psicoanalista no debe ser demasiado moral: «Su análisis padece de la debilidad hereditaria de la virtud. Es el trabajo de un hombre excesivamente decente [...]. Uno tiene que ser un mal tipo, sacrificarse a sí mismo, trascender las normas, ser un poco traidor y comportarse como el artista que compra pinturas con el dinero de la familia de su mujer o que quema los muebles

para calentar la habitación para que su modelo no pase frío. Sin una criminalidad así no se consigue nada realmente».[48]

Uno de los objetivos del psicoanálisis era domesticar la moral. No sólo los impulsos anárquicos, sino también el sentido de la moral debía ser sometido a la razón. Pero la dictadura de la razón nunca podía ser completa. Nuestros impulsos no sólo están en guerra unos contra otros, sino que también lo están contra las exigencias de la conciencia, las cuales a su vez también están en conflicto entre sí. La fuerza del Yo no se manifiesta tratando de armonizar estos conflictos, sino aprendiendo a vivir con ellos. Eso es parte de lo que significa aceptar un destino personal. Para Freud, sin embargo, el fatalismo no tenía nada que ver con la pasividad.

En algunos aspectos, la forma de ver la vida de Freud se asemeja a la de Arthur Schopenhauer, el filósofo alemán del pesimismo del siglo XIX. Freud sostenía que no había leído a Schopenhauer hasta los últimos años de su vida. Sin embargo, Freud también reconocía que Schopenhauer había anticipado la principal idea del psicoanálisis: «Sólo una minoría entre los hombres se ha dado clara cuenta de la importancia decisiva que supone para la ciencia y para la vida la hipótesis de la existencia de procesos psíquicos inconscientes. Pero nos apresuraremos a añadir que no ha sido el psicoanálisis el primero en dar este paso. Podemos citar como precursores a renombrados filósofos, ante todo a Schopenhauer, el gran pensador, cuya «voluntad» inconsciente puede equipararse a los instintos anímicos del psicoanálisis».

Para Schopenhauer también la sexualidad era la principal fuerza que dirigía la vida humana: «El deseo sexual es el objetivo definitivo de casi todos los esfuerzos humanos –escribió Schopenhauer–. [El deseo sexual] sabe cómo hacer entrar sus cartas de amor y sus rizos en carteras ministeriales y manuscritos filosóficos». Estas observaciones bien podrían provenir del propio Freud.

Ambos pensadores se separaban de la tradición occidental dominante al aceptar que no es la mente consciente lo que

da forma a la vida humana: por debajo de lo que imaginamos que elegimos de forma autónoma, rige la voluntad del inconsciente. En el fondo, el mundo mismo es voluntad, un campo de energía que encuentra su forma de expresión en el deseo del cuerpo. Freud tomó prestado un término de un antiguo colega, el «psicoanalista salvaje» Georg Groddeck, y llamó a este flujo de energía el «Ello» (el «*Es*» en alemán). Groddeck había tomado el término de Nietzsche, pero Nietzsche había tomado la idea de Schopenhauer. El «Ello» de Freud es la «voluntad» de Schopenhauer, una categoría física convertida en teoría psicológica.

Para Schopenhauer, como para Freud, el mundo es el escenario de una lucha sin final. Sin embargo, en Schopenhauer existe la posibilidad de la redención, y es aquí donde Freud se aleja de su filosofía. Aunque creía que la autonomía humana era una ilusión, Schopenhauer ofrecía al mismo tiempo la posibilidad de liberarse de la ilusión. La salvación consistía en desprenderse del Yo, haciendo posible un modo de vida, presagiado en momentos de belleza, cuando las irritantes exigencias de la voluntad son silenciadas, basado en un «sentimiento oceánico de unicidad».

Freud no compartía este sueño de salvación. La propia posibilidad de escapar de la ilusión que Schopenhauer planteaba era en sí misma una ilusión. El sentimiento oceánico era real, sí, pero no podía constituir la base de un modo de vida. Independientemente de los momentos de liberación que puedan experimentar, los seres humanos están destinados a una vida de lucha. «Donde Ello era», escribió Freud, «Yo debo devenir».[49] Este sentido de unicidad no tenía nada de mágico para él. La vida humana puede ser un camino sinuoso hacia la muerte, pero hasta que encontremos esa liberación, estaremos en guerra.

El núcleo de la ética de Freud lo formaba un tipo de resignación, pero la resignación que recomendaba se oponía a la sumisión al mundo. Nunca concibió la idea de fundir el yo con ningún orden cósmico. La resignación significaba aceptar

el hecho de que al final no hay más que caos. Como los estoicos, Freud sabía que era mucho a lo que había que renunciar si se quería evitar que la mente estuviera siempre vacilante. Sin embargo, este objetivo no era la tranquilidad sin pasión que Marco Aurelio buscaba y que podemos sospechar que nunca encontró. En su lugar, Freud proponía un modo de vida que se basara en aceptar la inquietud perpetua. La resignación no significaba encoger el yo hasta un punto en el cual pudiera vivir a salvo del destino. Lo que implicaba era fortalecerlo para que los seres humanos pudieran reafirmarse contra el destino.

Freud ponía en práctica este fatalismo activo en su propia vida. Cuando, después de quedarse en la Austria ocupada por los nazis hasta que ya era demasiado tarde, abandonó finalmente su patria, la Gestapo le exigió que firmara un documento testificando que había tenido las oportunidades necesarias «para vivir y trabajar en plena libertad» y que «no tenía la más mínima queja». Freud firmó el documento y añadió su propio codicilo irónico: «puedo recomendar vivamente la Gestapo a cualquiera».[50] Freud confió en la incapacidad de la propia Gestapo de darse cuenta de que se estaba burlando de ellos para hacer ese temerario gesto de desafío.

Otro temerario gesto de desafío, aunque de naturaleza distinta, fue su resistencia a abandonar los puros. A lo largo de sus últimos años en Viena, también después en Londres, Freud continuó fumando —«una protección y un arma en el combate de la vida»— a pesar de que como parte de su tratamiento contra el cáncer tenía una dolorosa prótesis insertada en su mandíbula con una palanca que tenía que abrir para poder meterse el puro en la boca. Hacia el final de su enfermedad, cuando ya no podía fumar, describió su vida como «una pequeña isla de dolor flotando en un océano de indiferencia». Cuando su fiel discípulo Ernest Jones fue a despedirse del moribundo, Freud «abrió los ojos, me reconoció y me saludó con la mano, que entonces dejó caer en un gesto tremendamente expresivo». Era un gesto que, según escribiera Jones, transmitía «una riqueza de significado: saludo, despedida, resignación. Decía todo lo

claramente que se puede decir "Lo que queda es silencio"». Unos días más tarde, el médico de Freud, haciendo honor a una promesa que le había hecho, le administró las dosis de morfina que terminaron con su sufrimiento.

Freud no rehuía el placer a fin de evitar el dolor. Mejor disfrutar de los placeres de uno hasta el final —parece haber pensado— que sufrir una vida cómoda sin dolor. Cuando el cáncer se hizo insoportable, optó por el suicidio asistido. La vida de Freud es un ejemplo de reafirmación de la voluntad humana contra el destino. Sin embargo, Freud nunca imaginó que el destino pudiera ser vencido, por ello este individuo tan lleno de voluntad individual aconsejaba la resignación.

Se ha visto al fundador del psicoanálisis como proveedor de una terapia contra las enfermedades modernas, cuando lo que en realidad hizo fue subvertir los mitos modernos de la salud. Al hacerlo, Freud no estaba sugiriendo que la mente podía ser vaciada de mitos. El mismo psicoanálisis era un tipo de mitología, «nuestra doctrina mitológica de los instintos», como Freud lo describió en el marco de la correspondencia que intercambió con Einstein en torno a las causas de la guerra. Freud escribió que tal vez el instinto de muerte —un instinto que trabaja dentro de todo ser vivo y que se afana en producir su descomposición, en reconducir la vida al estado de la materia inanimada— fuera un mito. «Acaso tenga usted la impresión de que nuestras teorías constituyen una suerte de mitología —escribe a Einstein— y, en tal caso, ni siquiera una mitología alegre». Seguidamente, Freud le plantea la pregunta: «Pero ¿no desemboca toda ciencia natural en una mitología de esta índole? ¿Les va a ustedes de otro modo en la física hoy?».[51]

El filósofo hispano-estadounidense George Santayana se hizo eco de la admisión por parte de Freud de que el psicoanálisis era una especie de mito. En un ensayo titulado *A Long Way Round to Nirvana* [«El largo rodeo hacia el nirvana»] (1933), Santayana discutía la idea de Freud de que la vida humana está regida por los instintos del *eros* y el *tánatos:*

> Estos nuevos mitos de Freud, acerca de la vida, así como los anteriores relativos a los sueños, están destinados a iluminarnos y purgarnos de modo considerable en nuestra propia vida. El espíritu humano, al despertar, se halla turbado; está apesadumbrado, sin saber bien por qué, y es presa de toda clase de ansiedades relativas a la nutrición, presiones, punzadas, ruidos y molestias. Según otro mito de la sabiduría, nace con pecado original [...]. La misma perspectiva se encuentra en otro sabio mito inspirando, desde tiempo inmemorial, en la ética y la religión de la India; me refiero a la doctrina del karma. Según ella, nacemos con una herencia, un carácter impuesto, y una larga tarea previamente asignada, y todo ello por culpa de esa ignorancia que, en nuestras vidas pasadas, nos llevó a toda clase de compromisos [...]. Algunos filósofos, sin conocimientos propios, creen que las distintas y ulteriores complicaciones que el futuro puede reservarnos son las manifestaciones del espíritu; están, sin embargo, como ha indicado Freud, impuestas sobre los seres humanos por la precisión exterior, y toman forma en el reino de la materia [...]. Profunda y oscura puede ser un alma cuando nos asomamos a ella; serlo es perfectamente natural; pero la misma comprensión que puede descubrir nuestras oprimidas pasiones prístinas, y ahuyentar nuestros empecinados hábitos perversos, puede demostrarnos también dónde anida nuestra verdad. La naturaleza ha trazado el camino de antemano; está lleno de cepos; pero hay también, en él, ciertas fragancias, y conduce hacia la paz.[52]

Santayana cita un pasaje de *Más allá del principio del placer* (1920), en el que Freud interpreta el instinto de muerte como tendencia de toda materia viva: «Un instinto sería, entonces, una tendencia, propia de lo orgánico vivo, a la reconstrucción de un estado anterior [...]. Sería contrario a la naturaleza conservadora de los instintos el hecho de que el fin de la vida fuera un estado no alcanzado jamás hasta entonces. Dicho fin debía ser, más bien, un prístino punto de partida que el ser viviente abandonó alguna vez, pero hacia el cual tiende por todos los

rodeos de la evolución. Podremos decir: la meta de toda vida es la muerte».

Al citar este pasaje, Santayana reconocía que Freud estaba dando voz a un nuevo mito. La idea de que los organismos viven para morir no es una afirmación cuya veracidad o falsedad la ciencia pueda probar. El método de la ciencia moderna consiste en comprender el mundo natural sin invocar en ningún caso propósitos y objetivos. Sin embargo, Santayana nos dice:

> [...] La sugerencia transferida por las especulaciones de Freud es cierta. ¿En qué sentido pueden ser falsos o verdaderos los mitos y las metáforas? En el sentido en que —en términos desprendidos de los predicamentos morales o de la psicología literaria— pueden atestiguar el movimiento general y el resultado pertinente de los hechos materiales, y pueden inspirarnos un sentimiento ecuánime en su presencia. En este sentido yo diría que la mitología griega era verdadera, y era falsa la teología calvinista. Los principales términos empleados en el psicoanálisis han sido siempre metafóricos: «Deseos subconscientes», «Principio del placer», «Complejo de Edipo», «Narcisismo», «Censura»; sin embargo, pueden abrirse interesantes y profundas perspectivas, con estos términos, dentro del embrollo de sucesos de una vida humana, y se puede arrancar otra vez con menos impedimenta y menos inhibición morbosa.[53]

De acuerdo con la distinción hecha por Santayana, la mitología del instinto de muerte de Freud es verdadera en la forma en la que los mitos griegos lo son, mientras que el mito moderno del progreso es falso como lo es la teología calvinista. Adoptando una forma tan arcaica como la mitología griega —nadie se atrevería hoy a hablar de instintos con gente educada—, la mitología de Freud refleja características de la experiencia humana que son permanentes y universales. Como todo discurso humano, las ideas de Freud son un sistema de metáforas, aunque, naturalmente, las metáforas no son todas de un mismo tipo. Lo que distingue a la ciencia del mito no es que la ciencia sea literalmente cierta y el mito una forma de analogía poética.

Aunque sus objetivos sean diferentes, ambos están compuestos por símbolos que los seres humanos utilizan para lidiar con un mundo resbaladizo.

Cuando Freud fundó el psicoanálisis pensaba que el comportamiento humano podía ser estudiado como cualquier otro fenómeno natural. Sin embargo, su obra nos obliga a admitir que nuestro conocimiento de nosotros mismos no puede ser más que un conocimiento considerablemente limitado. Conformada por la lucha animal por la vida, la forma de ver las cosas de los seres humanos es caótica y oblicua. Con todo el conocimiento que tenemos, no podríamos argumentar que la ciencia no podría ser una sucesión de errores afortunados. El conocimiento de uno mismo es aún más problemático. Si aprendemos algo nuevo sobre una estrella, la estrella no cambia, pero cuando uno descubre algo nuevo acerca de sí mismo, deja de ser la misma persona.

Esto no debe desalentarnos, sugiere Freud. Si podemos recuperar algo de lo que se había perdido, nos veremos a nosotros mismos de una manera diferente. A partir de los fragmentos que emergen de un pasado que se había reprimido, es posible imaginar otras vidas que podríamos haber vivido. Entre esas vidas, quizá haya una que durante un tiempo uno acepte como suya. Al aprender cómo llegó uno a ser lo que fue, uno puede cambiar su propia forma a lo largo del camino.

De ilusiones a ficciones

El hecho de que Freud reconociera que el psicoanálisis era, al menos en parte, un ejercicio de creación de mitos, es una muestra de su distanciamiento respecto de la filosofía occidental, Schopenhauer incluido. Aunque negara que la razón pudiera en ningún caso dirigir la vida humana, Schopenhauer seguía siendo un metafísico en la tradición clásica. A pesar de que lo que podía decirse era casi todo negativo, Schopenhauer pretendía decir algo sobre cómo era el mundo en sí mismo. Por el

contrario, Freud, que había formado su pensamiento en la filosofía posmetafísica de Viena promovida por el físico Ernst Mach (1838-1916), trataba de evitar hacer afirmaciones sobre las cosas en sí mismas. Freud era un materialista inflexible, pero para él la materia era únicamente un término para lo que fuera que emergiera de la observación científica.

Mach fue la fuente de inspiración de lo que luego se denominó positivismo lógico, que sostenía que la ciencia era el modelo para cualquier tipo de conocimiento humano. Según Mach, lo único que los seres humanos pueden conocer son sus propias sensaciones, y el edificio de la ciencia se construye a partir de esas sensaciones. Freud compartía el punto de vista de Mach y quería considerarse un científico. Pero hay una tensión central a esta filosofía heredada por Freud que éste nunca llegó a resolver completamente. En la forma de ver las cosas de Mach, la ciencia era un mecanismo para manejar el caos de la experiencia. Al cumplir esta función, la ciencia no es diferente de otros modos de pensamiento. En tal caso, la ciencia y el mito, aunque diferentes en algunos aspectos, no son esencialmente irreconciliables.

Cuando Freud contrapuso la ciencia y el mito, pasó por encima un hecho que más tarde invocó en su intercambio con Einstein: ambos son formas de lidiar con el caos. Freud continuó creyendo que la ciencia podía producir algo que pudiera llamarse conocimiento. El resto no eran más que ilusiones. Pero, al mismo tiempo, llegó a la conclusión de aquellas ilusiones no eran simples errores. Puesto que servían a la necesidad de sentido de los seres humanos, las ilusiones tenían su lugar en la vida, y también podía decirse lo mismo de los mitos. La ciencia misma tenía también algunos de los atributos de la mitología. Pero si esto es así, la tarea de purgar de mitos la mente, que en ocasiones Freud vio como objetivo del psicoanálisis, resulta imposible. La idea de una vida sin mitos es un mito en sí misma.

Durante la mayor parte de su vida, Freud trató de extender el alcance de la conciencia. Para él, la religión era el más claro

ejemplo de la necesidad de mitos por parte de los seres humanos. Pero más tarde Freud llegó a la conclusión de que las ilusiones de la religión contienen verdades que no pueden ser transmitidas de otra forma.

En *El porvenir de una ilusión* (1927), Freud escribió:

> Una ilusión no es lo mismo que un error ni es necesariamente un error [...]. Así, pues, calificamos de ilusión una creencia cuando aparece engendrada por el impulso hacia la satisfacción de un deseo, prescindiendo de su relación con la realidad, del mismo modo que la ilusión prescinde de toda garantía real. [...] Si después de orientarnos así volvemos a los dogmas religiosos, habremos de repetir nuestra afirmación anterior: son todos ellos ilusiones indemostrables [...]. Hay algunos tan inverosímiles y tan opuestos a todo lo que trabajosamente hemos llegado a averiguar sobre la realidad del mundo, que, salvando las diferencias psicológicas, podemos compararlos a las ideas delirantes. Por lo general, resulta imposible aquilatar su valor real. Son tan irrebatibles como indemostrables. Sabemos todavía muy poco para aproximarnos a ellos como críticos. Nuestra investigación de los secretos del mundo progresa muy lentamente, y la ciencia no ha encontrado aún respuesta a muchos interrogantes. De todos modos, la labor científica es, a nuestro juicio, el único camino que puede llevarnos al conocimiento de la realidad externa a nosotros.[54]

Llegado este punto en el pensamiento de Freud, la ciencia y la religión no podían sino estar enfrentadas. Si la ciencia sirve a la exigencia de conocimiento, la religión sirve a la necesidad de sentido. Freud insistía en que si bien las ilusiones pueden ser útiles e incluso humanamente indispensables, eso no las convierte en ciertas. Freud desdeñaba la filosofía del «como si» que su contemporáneo Hans Vaihinger había introducido en su obra *Philosophie des Als Ob* [«La filosofía del como si»], de acuerdo con la cual todo conocimiento humano está constituido por ficciones:

> [...] En nuestra actividad mental existen numerosas hipótesis que sabemos faltas de todo fundamento o incluso absurdas. Las definimos como ficciones; pero, en atención a diversos aspectos prácticos, nos conducimos «como si» las creyésemos verdaderas. Tal sería el caso de las doctrinas religiosas a causa de su extraordinaria importancia para la conservación de la sociedad humana. Esta argumentación no difiere gran cosa del credo *quia absurdum*. Pero, a mi juicio, la pretensión de la filosofía del «como si» sólo puede ser planteada y aceptada por un filósofo. El hombre de pensamiento no influido por las artes de la filosofía no podrá aceptarla jamás. Nunca podrá conceder un valor a cosas declaradas de antemano absurdas y contrarias a la razón [...].[55]

Plantear que creemos en algo porque es absurdo –como hiciera el teólogo cristiano Tertuliano en el siglo III, cuando inventó el lema «*Credo quia absurdum*», «Lo creo porque es absurdo», citado por Freud– es en sí absurdo, un ejercicio de autoengaño condenado al fracaso. ¿Cómo se puede vivir sobre una base de ficciones? Desde el punto de vista de Freud, eso es humanamente imposible: «No, nuestra ciencia no es una ilusión. En cambio, sí lo sería creer que podemos obtener en alguna otra parte lo que ella no nos pueda dar».[56]

En el marco de la filosofía positivista que Freud está utilizando aquí, los mitos son teorías primitivas que la ciencia ha probado falsas, pero la diferencia entre mitos, ilusiones y ficciones, por un lado, y ciencia, por otro, no es tan evidente como Freud planteaba –ni siquiera lo era en su propio pensamiento.

Freud insiste en que la ciencia no es ficticia, y es cierto que los métodos de la ciencia incluyen la refutación –el intento sistemático de demostrar que una teoría es errónea– y que las ficciones no pueden ser ni verdaderas ni falsas. Pero si algo hemos aprendido de la historia de la ciencia es el hecho de que incluso las teorías que han superado las pruebas más rigurosas contienen errores. No hay duda de que las teorías que utilizamos son las que consideramos más cercanas a la verdad,

pero no sabemos qué partes de ellas son ciertas y cuáles no lo son. A pesar de ello, seguimos utilizándolas. Se ha dicho que los mitos son ficciones cuya autoría humana no se reconoce.[57] Las teorías científicas también se pueden convertir en mitos cuando se olvida su naturaleza ficticia.

Vaihinger, que fue el primero en postular que todo conocimiento humano está formado por ficciones, distinguía claramente entre las ficciones de la ciencia y las ficciones de la poesía y la religión:

> Debemos indicar los límites que separan la ficción científica de lo que se designa con el mismo nombre.
>
> *Fictio* significa en primer lugar el acto de *fingere*, es decir, construir, formar, modelar, elaborar, presentar, conformar artísticamente; concebir, pensar, imaginar, asumir, planear, idear, inventar. En segundo lugar, se refiere al producto de estas actividades, la asunción, fabricación, creación e imaginación ficticias. Su característica más conspicua es la expresión libre de obstáculos.
>
> La mitología, en cuanto que puede ser entendida como la madre que la religión, la poesía, el arte y la ciencia tienen en común, nos muestra la primera expresión de la facultad de inventar, de la imaginación y de la fantasía actuando libremente y de manera constructiva.[58]

De acuerdo con Vaihinger, la ciencia y el mito no son la misma cosa: sus métodos son diferentes, como también lo son las necesidades a las que responden. Sin embargo, la ciencia y el mito son similares en la medida en que son parapetos que erigen los seres humanos para refugiarse de un mundo que no pueden llegar a comprender. La distinción firme y rápida entre la ciencia y los otros modos de pensamiento que Freud quería sostener resulta borrosa y variable.

Las distinciones cambiantes que Freud hizo entre la ciencia y la religión ilustran lo inestables que llegaron a ser los límites entre ambas. Firmemente atrincherado en su ateísmo y

en su sospecha respecto de los ideales modernos, a Freud nunca le tentó ninguna religión, pero aun así llegó a pensar que la religión había jugado un papel indispensable en el desarrollo humano, entre otras cosas, al hacer posible el psicoanálisis. En su último libro, *Moisés y la religión monoteísta* (1939), argumentaba que debemos al monoteísmo nuestro conocimiento del inconsciente. Si el psicoanálisis es una ciencia, se trata de una ciencia que no habría podido existir de no haber sido por la ilusión más grande de todas.

El relato que Freud hace de la historia de la religión es innovador por la manera en la que se sale de la ortodoxia. Sugiere que el cristianismo, en general visto como un avance decisivo en el pensamiento humano, fue en realidad un paso atrás. Al prohibir las imágenes de la divinidad, el judaísmo había dado lugar a la idea de una realidad invisible. En ese momento se había hecho posible un tipo de introspección que no había existido hasta entonces. Si Dios era invisible, el mundo interior podía sernos desconocido de la misma manera en que lo era el Dios que no habíamos visto. Y entonces el cristianismo introdujo la idea de que Dios se asemejaba a los seres humanos hasta el punto de convertirse en uno de ellos en el mito de la encarnación. Así, Dios dejó de ser una presencia invisible para convertirse en un personaje divino que podía ser conocido con la misma certeza con la que nos conocemos a nosotros mismos. Se perdió con ello la posibilidad de que gran parte de nuestro mundo interior pudiera estar oculta para nosotros.

La tradición socrática representaba otro obstáculo. El tipo de examen de uno mismo promovido por Sócrates es muy diferente del practicado en el psicoanálisis. Según el retrato que Platón nos dejó, Sócrates creía que la mente humana obedecía, como el cosmos, a las leyes de la lógica y de la ética: si te conoces a ti mismo, conoces el bien. Freud no hace semejante asunción. Los mecanismos secretos de la mente no entienden de lógica: el Ello, nos dice Freud, no sabe nada acerca de la ley que prohíbe la propia contradicción, y la distinción entre el bien y el mal les es indiferente. El examen de

uno mismo propuesto por Sócrates no era la búsqueda de la verdad que se pretendía que fuera, sino el desenvolvimiento de un mito.

El asalto a la ilusión por parte de Freud estaba dirigido contra la religión, pero el ataque implícito a la mitología secular que conllevaba era aún más mortífero. El mito del progreso es el consuelo principal de la humanidad moderna. Freud no tenía como objetivo crear otra forma de consuelo. Si tenía un objetivo, tal vez fuera el explorar lo que sería la vida sin consuelo. Freud es el autor que plantea la pregunta: ¿cómo pueden vivir los seres humanos modernos sin los mitos modernos?

La ficción suprema

El fin del pensamiento parece ser una duda sin final. Enfrentado con esta situación, el poeta Wallace Stevens sugirió que depositáramos nuestra confianza en ficciones. «La creencia final es la creencia en una ficción a sabiendas de que es una ficción, puesto que no hay nada más. La verdad exquisita es saber que es una ficción y creer en ella voluntariamente».[59]

Stevens dedicó uno de sus mejores poemas a explorar lo que esto podía significar. «Notas para una ficción suprema» no es una sucesión de argumentos encadenados. El poeta no está interesado en persuadir a nadie. En el poema Stevens plantea lo que consideraba el asunto final del pensamiento:

> Debe ser posible [...]
> [...] encontrar la realidad,
> ser despojado de toda ficción excepto de una,
> la ficción de un absoluto...[60]

Ser despojado de toda ficción salvo de la ficción de un absoluto es encontrar la mente de uno en «un punto más allá de donde el pensamiento no podía progresar como pensamiento».[61] Stevens parece estar sugiriendo que llegados a ese punto uno

simplemente tiene que elegir. ¿Pero cómo puede uno elegir entre ficciones? ¿Cómo puede uno comprometerse con algo que sabe que no es cierto? Como apuntaba Freud, la elección consciente de una ficción es como el «*Credo quia absurdum*» de Tertuliano, «Lo creo porque es absurdo». Freud consideraba que semejante opción era imposible. Sin embargo, una vida basada en ficciones no puede ser imposible, puesto que así es precisamente nuestra vida todos los días. Quizá no elijamos las ficciones de acuerdo con las cuales vivimos o, por lo menos, no conscientemente, pero, de todas formas, las ficciones son necesarias para nuestras vidas.

La confusión reside en la noción de creencia. Los filósofos nos han acostumbrado a la idea de que nuestras vidas se basan en creencias relativas al mundo y a nosotros mismos: la ciencia es la búsqueda de creencias ciertas y la religión es la suma de nuestras creencias relativas a lo trascendente. En esta manera de pensar, que es una reliquia de la filosofía occidental, la creencia es de suma importancia. Stevens es presa de esta confusión cuando escribe sobre creer voluntariamente en una ficción. Quería «mantenerse apegado al más agradable conocimiento de la creencia, aquel que cree en lo que no es cierto».[62] Pero las ficciones no son falsedades conscientes. Son creaciones de la imaginación y, como tales, no son ni verdaderas ni falsas. No podemos vivir sin una idea de la verdad. No importa lo que pensemos sobre ellas, las cosas son independientes de nosotros. Podemos vivir sin creer que nuestras ficciones sean hechos. No necesitamos estar constantemente remendando nuestra forma de ver las cosas para silenciar un mundo disonante.

Este ansioso apego a la creencia es la debilidad fundamental de la mente occidental. Es una fijación con un largo linaje que se extiende nada menos que hasta Sócrates, el fundador de la filosofía, al menos tal y como la entendemos hoy día (y como lo entendemos a él). Pero salvo en el caso de algunas corrientes de la religión occidental y de los sucesores humanistas del monoteísmo, la creencia no es el fundamento

del culto. Las religiones han producido sistemas de ideas sumamente depurados, como el vedanta, la dialéctica budista y la cábala, pero estos sistemas no disculpan la creencia. Si tienen una tarea práctica es la de señalar realidades que no pueden ser reflejadas en creencias. En ese aspecto se parecen a las ficciones de Stevens.

Según Stevens, una ficción suprema tiene que tener una serie de atributos: tiene que ser abstracta, tiene que cambiar y tiene que dar placer. Interesantes requisitos. A pesar de que evolucionan en el tiempo, pensamos en los mitos como si fueran ajenos al mismo. Stevens parece estar preguntando por qué no admitimos lo que es obvio y aceptamos que las ficciones que dan forma a nuestras vidas son tan cambiantes como nuestras propias vidas. El requisito de que la ficción tiene que dar placer puede parecer extraño, ¿pero por qué otro motivo debería uno hacerla parte de su vida? Una ficción no es algo que uno tenga que justificar. Cuando a uno le llega, la acepta libremente, y los demás que hagan lo que quieran.

La ficción suprema no es una creencia inapelable, sino la propia actividad de crear ficciones, aquello que Stevens llama poesía. Las ficciones no se pueden crear libremente. Si pudieran ser llamadas a la existencia a nuestra voluntad, también podríamos deshacernos de ellas en el momento en que quisiéramos. Sin embargo, si bien es cierto que las ficciones son creaciones humanas, también lo es el hecho de que están más allá de nuestro control. Como el pájaro dorado que canta en la palmera en el poema de Stevens «Del mero ser», llegan

> [...] al final de la mente,
> pasado el último pensamiento, [...]
> el pájaro canta,
> sus plumas brillan.[63]

El mero ser del que habla Stevens es el puro vacío al que a veces apuntan nuestras ficciones. Nuestras ficciones más importantes emergen de un modo que está más allá de lo que

podemos comprender; son una especie de destino, pero no un destino igual para todos. Ninguna ficción podría ser suprema para siempre y para todo el mundo, ni siquiera para una sola persona. La ficción suprema no es la única idea que merezca la pena tener, puesto que no puede haber una idea tal.

Admitir que nuestras vidas están conformadas por ficciones puede darnos un tipo de libertad, posiblemente el único tipo de libertad que los seres humanos pueden alcanzar. Al aceptar que el mundo carece de sentido, nos liberamos de la reclusión en el sentido que le habíamos dado. El saber que no hay nada sustancial en este mundo puede dar la impresión de privar al mundo de su valor. Sin embargo, este vacío se puede convertir en nuestra posesión más valiosa, puesto que nos abre al mundo inagotable que existe más allá de nosotros mismos.

La felicidad, una ficción de la que es mejor deshacerse

Freud escribió a una de sus pacientes: «No dudo que para el destino sería más fácil que para mí curarla, pero ya se convencerá usted de que adelantamos mucho si conseguimos transformar su tristeza histérica en un infortunio corriente. Una vez restaurada su vida interior, tendrá usted más armas para luchar contra esa infelicidad».[64] Para Freud, la búsqueda de la felicidad nos distrae del hecho de vivir. Sería mejor ponerse algo diferente como objetivo, un tipo de vida en el que uno no necesitara una ilusión de satisfacción para considerar el hecho de ser humano una experiencia interesante y que merece la pena vivir.

Según el credo contemporáneo, la plenitud sólo puede encontrarse siendo la persona que uno realmente quiere ser. En cada uno de nosotros hay posibilidades únicas que esperan ser desarrolladas. Para nuestra desgracia, la mayor parte de estas posibilidades terminan en frustración, razón por la que a

mucha gente le ahoga su vida: han perdido la oportunidad de ser ellos mismos. ¿Pero saben acaso quién es la persona que quieren ser? Si llegaran a ser esa persona, ¿serían entonces «felices»? En la práctica sólo alguien que estuviera crónicamente triste basaría su vida en una especulación tan disparatada. Lo que en realidad ocurre es que la mayoría de la gente pasa su vida en un estado de prometedora agitación. Encuentran sentido en el sufrimiento que conlleva la lucha por la felicidad. En su huida del vacío, no hay nada a lo que la humanidad moderna esté tan apegada como a este estado de tristeza feliz.

La idea de la realización personal debe mucho al movimiento romántico. Para los románticos, la originalidad era el logro supremo. Al crear nuevas formas, el artista era como un dios. Los poemas y los cuadros de los artistas románticos no eran variaciones sobre temas tradicionales. Estaban hechos para ser algo nuevo en el mundo y pronto comenzó a pensarse que cada vida humana podía ser original de esta misma manera. Sólo buscando y llegando a ser su yo verdadero podía uno ser feliz.

Para Freud no había ningún yo verdadero que encontrar. La mente era un caos y la tarea de la razón consistía en poner orden sobre ella. En 1932, Freud se carteó con Einstein, quien le preguntó si alguna vez terminarían las guerras. En este contexto, Freud escribió: «Lo ideal sería, desde luego, una comunidad de hombres que hubieran sometido su vida instintiva a la dictadura de la razón. Ninguna otra cosa sería capaz de producir una unión más perfecta y resistente entre los hombres, aun renunciando a vínculos afectivos entre ellos, pero es muy probable que sea una esperanza utópica».[65]

Para Freud la vida humana era un proceso de construcción del ego, no una búsqueda de un yo interior ficticio. Si uno se empeña en buscar su yo verdadero, nunca dejará de sentirse decepcionado. Si uno no tiene un potencial especial, el coste de intentar conseguir que su naturaleza interior dé frutos será una existencia dolorosamente malgastada. Si uno tiene un

talento inusual, este talento sólo le proporcionará la plenitud buscada si los demás también lo encuentran valioso. Hay pocos seres humanos tan infelices como aquellos que tienen un don especial por el que nadie se interesa. En cualquier caso, ¿quién quiere pasarse la vida sin hacer nada más que esperar a ser reconocido? Como escribió John Ashbery:

> Un talento para la propia realización
> no te llevará más que hasta el espacio que queda libre
> junto al depósito de madera, donde se pasa lista.[66]

El ideal romántico invita a la gente a buscar su auténtico yo. No existe un tal «yo», pero eso no significa que podamos ser cualquier cosa que queramos. El talento es un don de la fortuna, no algo que podamos elegir. Si uno cree tener un talento que resulta no tener, se convierte en una versión de Salieri, el compositor cuya vida se envenenó con la aparición de Mozart. No es que Salieri no tuviera talento. Durante gran parte de su vida tuvo una carrera exitosa. Pero si hemos de creer el retrato que Pushkin y otros nos han dejado de él, su vida estuvo consumida por la sospecha de que no era más que un impostor. Una sociedad en la que a la gente le han enseñado a ser ella misma tiene que estar forzosamente llena de impostores.

La idea de la propia realización es una de las ficciones modernas más destructivas. Sugiere que uno sólo puede florecer en un tipo de vida o en un pequeño número de vidas similares, cuando lo cierto es que todo el mundo puede desarrollarse en una gran variedad de formas. Pensamos que una vida feliz es aquélla que termina en plenitud. Desde Aristóteles, los filósofos nos han animado a pensar de esta manera: mirando hacia atrás. Pero eso significa mirar nuestra vida como si ya hubiera terminado, y nadie sabe cómo acabará su vida. Pasarse los días escribiendo la esquela de la persona que uno habría podido ser parece un extraño modo de vida.

Los seres humanos tienen más probabilidades de encontrar maneras de vivir bien si no se pasan la vida intentando ser

felices. Esto no significa que hayamos de perseguir la felicidad de forma indirecta, una idea también heredada de Aristóteles. En su lugar, lo mejor que podemos hacer es no buscar la felicidad en absoluto. Buscar la felicidad es como haber vivido toda la vida de uno antes de que se termine. Uno sabe de antemano todo lo que es importante: lo que uno quiere, quién es... ¿Por qué encasquetarse a uno mismo la carga de ser un personaje en una historia tan sosa? Mejor inventarse la propia vida mientras se camina y no apegarse demasiado a las historias que uno se cuenta a sí mismo por el camino.

Aprender a conocerse a uno mismo significa contar la historia de la propia vida de una manera más imaginativa que en el pasado. Al tiempo en que uno llega a ver su vida a la luz de esta nueva historia, uno cambia. La vida de uno la conformará entonces una ficción, podría decirse. A lo que Freud se refería al hablar del trabajo de la construcción del ego es al hecho de enmarcar estas ficciones. El yo en sí mismo es una ficción, una ficción que nunca se fija ni se termina. En palabras de Freud: «En el ámbito de la ficción encontramos la pluralidad de vidas que necesitamos».[67]

El inconsciente ario de Jung, o lo que los mitos no son

Freud se abstuvo de sugerir maneras en las que los mitos podrían renovarse. Su colega errante Carl Jung había dado un ejemplo de adónde podía conducir algo así. El pensamiento de Jung es interesante no porque tenga valor en sí mismo, sino porque muestra cómo la psicología puede convertirse en un vehículo para una nueva religión, un devenir al que Freud siempre se resistió. Con Jung, el terapeuta se convirtió en una especie de chamán, un moderno guía de las almas por el inframundo. Pero el inframundo al que Jung quería llevar a la humanidad era uno que él mismo había inventado, una invención que había diseñado en parte para esconder el comportamiento

que tuvo durante los años en los que parecía que el nazismo iba a conquistar Europa.

Las ideas de Jung sobre el mito no surgieron ni con él ni con Freud. Eran anteriores al encuentro entre Jung y el psicoanálisis y formaban parte del fermento intelectual de finales del siglo XIX y principios del XX en Alemania. En aquella época, las sectas ocultistas y teosóficas y los movimientos que intentaban desarrollar una religión evolutiva basada en la ciencia eran fuerzas poderosas. La figura central de este proyecto era Ernst Haeckel (1834-1919), un profesor de zoología de la Universidad de Jena que se hizo con un enorme número de seguidores en el mundo germanoparlante. El proyecto de Haeckel consistía en la creación de una nueva religión basada en el materialismo científico y en la teoría evolutiva, a la que llamó monismo. A Haeckel más que a nadie se debió la divulgación del darwinismo en Europa, y también fue Haeckel el inventor de la ciencia de la ecología. Haeckel promovió asimismo la creencia de que la especie humana estaba construida a partir de una jerarquía de grupos raciales y que la eugenesia como ciencia aplicada podía optimizar la calidad genética de la población. Estas creencias se convertirían en el credo que unificaría a la iglesia panteísta que reemplazaría al cristianismo.

A finales de siglo había grupos monistas por toda Europa Central. Estos grupos se unieron en 1906 en la Liga Monista liderada por Haeckel y, entre sus participantes, se encontraban Ernst Mach, el fundador del positivismo; numerosos científicos darwinistas; Ferdinand Tönnies, uno de los fundadores de la sociología moderna, y el enormemente influyente ocultista Rudolf Steiner. También se encontraban entre sus filas futuros miembros prominentes del Partido Comunista de Alemán, así como futuros nazis. Haeckel era miembro de la Sociedad Thule, una organización secreta de nacionalistas radicales de la que también era miembro Rudolf Hess, quien despué sería el lugarteniente de Hitler. Después de la Segunda Guerra Mundial, Hackel fue aclamado como un héroe intelectual en la comunista RDA.

Para estas figuras, una religión evolutiva era algo extremadamente atractivo. Tenían en común una virulenta hostilidad hacia las tradiciones cristianas y judías (muchos, incluido el propio Haeckel, eran expresamente antisemitas), y querían una nueva religión que combinara la ciencia moderna y el pensamiento antiguo. Para Haeckel, el pensamiento consciente estaba fundamentado sobre procesos mentales arcaicos. Otros pensadores, relacionados con movimientos *volkisch*, que anhelaban el retorno de las culturas «orgánicas» que creían que habían existido en el pasado, promovían la idea de que los pueblos enteros tenían alma. El término alemán *Volk* significaba una comunidad o un modo de vida que no había sido trastornado por el pensamiento crítico. Para revivir este mundo imaginario del *Volk* era necesario neutralizar a las minorías que podían trastornar la paz comunitaria. Como todas las utopías, el sueño *volkisch* requería la represión de los elementos perturbadores.

Fue de este ambiente de donde Jung tomó en primer lugar la idea de un inconsciente colectivo, un almacén de imágenes arquetípicas que aparecían en la mente en forma de sueños o visiones. Encontrar en el inconsciente estas imágenes y los mitos a los que encarnaban se convirtió en uno de los objetivos de la psicoterapia que Jung promovió tras su ruptura con Freud. Su terapia no consistía en que los individuos pudieran dar forma a sus propios mitos, sino en que el psicoterapeuta ponía al paciente en contacto con mitos que eran arquetípicos. Estas realidades eternas que aparecían en textos gnósticos y en el simbolismo arcano de la alquimia podían ser reintegradas en la psique moderna. El resultado habría de ser un estado de unidad mental en el que las fuerzas en conflicto fueran asimiladas en un todo armonioso.

La naturaleza exacta del inconsciente colectivo de Jung continúa siendo objeto de discusión. En sus escritos tardíos Jung mantenía que era universal para los seres humanos, pero en algunas de sus obras anteriores había sugerido que distintos grupos humanos tenían tipos diferentes de mente inconsciente. En una conferencia en el Instituto Psicoanalítico de Berlín

después de que los nazis tomaran el poder y pusieran a su cargo a Matthias Göring, primo de Hermann Göring, Jung dijo: «El inconsciente ario tiene más potencial que el judío».[68]

En 1936 Jung publicó un artículo titulado «Wotan» en el que interpretaba el ascenso del nazismo como una erupción del antiguo dios de la tormenta y el frenesí. En este artículo, Jung se abstuvo de apoyar la agitación que estaba teniendo lugar en Alemania e insinuó que podría ser sumamente destructiva. En 1943, su postura se había inclinado hacia el lado de los aliados. A través de la mediación de una paciente estadounidense llamada Mary Bancroft, una muchacha de clase acomodada que después de haber sido presentada en sociedad se había convertido en mujer de mundo y amante de Allen Dulles, por entonces representante de la Oficina de Servicios Estratégicos en Suiza y más tarde director de la CIA, Jung se había convertido en una fuente para la inteligencia estadounidense. Como informador trabajó proporcionando perfiles de los líderes nazis y, al mismo tiempo, actuando –según algunos relatos— como un canal a través del cual se podía mantener contacto con algunas de las fuerzas que conspiraban contra Hitler. Lo más probable es que nunca podamos conocer toda la verdad, pero se puede sospechar que durante la mayor parte del período nazi, Jung estaba cubriéndose las espaldas.[69]

La actitud de Jung hacia el nazismo estaba condicionada en parte por la convicción de que una nueva religión era necesaria para curar el alma moderna. En esto la diferencia con Freud era radical e irreconciliable. En una carta de 1910 en la que Jung había sugerido que el psicoanálisis debía «volver a transformar a Cristo en el clarividente dios de la vid», Freud escribió: «No debe usted ver en mí al fundador de una religión. Mis intenciones no son de tan largo alcance, [...] no tengo en mente un sustituto de la religión: ésa es una necesidad que debe ser sublimada».[70]

Al contrario que Jung, Freud nunca dijo que pudiera sanar el alma. La división interna era el precio de ser humano. La quiebra del alma provenía en gran medida de la represión

del deseo, pero Freud nunca imaginó que pudiera evitarse tal represión. Cualquier tipo de vida civilizada traía consigo una pérdida de satisfacción de los instintos, pero para Freud la barbarie no era una alternativa atrayente.

Al igual que Jung, Freud consideraba que la Europa de entreguerras había caído en la psicosis colectiva. A diferencia de Jung, Freud nunca se alegró de ello. Las fuerzas que se liberaron durante ese período no eran poderes sobrenaturales que emergieran de un depósito inconsciente de sabiduría mítica, sino que eran impulsos liberados de las restricciones internas. Si no hubiera sido por la ruina de la vida burguesa provocada por el derrumbe económico, el nazismo nunca habría podido convertirse en la fuerza tan espantosamente destructiva que llegó a ser. Sin embargo, para muchos, durante el período de entreguerras en Europa, el nazismo era atrayente en cuanto que prometía la barbarie. Freud entendía este punto de vista, pero eso no significa que se sintiera atraído por el nazismo. La civilización moderna podía ser enfermiza, pero también lo era el animal humano. El alma no se sanaría acogiéndose a la locura.

La diferencia entre Jung y Freud no es que el primero celebrara el mito mientras que el segundo quisiera liberar a la mente de mitos, a pesar de que en ocasiones Freud así lo quisiera. En su lugar, la diferencia radica en sus distintas formas de entender los mitos. El impulso de la creación de mitos, que para Jung conectaba a los seres humanos con un ámbito espiritual, era para Freud una capacidad natural. Si la vida humana requiere represión, entonces también necesita mitos. La represión va más allá de inhibir la expresión del deseo. La indefensión infantil, así como la desarticulación radical que tiene lugar en la psique cuando la sociedad se desmorona repentinamente, son traumas que el animal humano absorbe mediante el olvido, pero un olvido de este tipo no es nunca total ni definitivo. Las memorias reprimidas vuelven en forma de síntomas de desorden interno. También, en forma de mitos.

La necesidad de los mitos deriva, en el modelo de Freud, de las divisiones de la mente humana. Los mitos no son

arquetipos eternos que se guarden en un almacén cósmico. En nuestro tiempo, los mitos fluyen, son efímeros y –al mismo tiempo en que se pueden transmitir de manera instantánea a millones de personas– son sumamente personales.

Mitos del futuro próximo

> Kerans se asomó al balcón del hotel poco después de las ocho, y observó cómo el sol subía detrás de las matas espesas, las gimnospermas gigantes que se amontonaban sobre los techos de los almacenes abandonados, a cuatrocientos metros de distancia, en el lado este de la laguna. El implacable poder del sol atravesaba las frondas tupidas y oliváceas, y los rayos refractados y romos martilleaban el pecho y los hombros desnudos de Kerans, que transpiraba ahora. Kerans se puso unas gafas oscuras de sol para protegerse los ojos. El disco solar no era ya una esfera bien definida, sino una vasta elipse creciente que se extendía en abanico a lo largo del horizonte oriental, como una colosal bola de fuego, transformando con sus reflejos la superficie plúmbea e inerte de la laguna en un brillante escudo de cobre. Al mediodía, cuatro horas más tarde, el agua parecería un fuego encendido.

En las primeras líneas de *El mundo sumergido* de J. G. Ballard (1962), el doctor Kerans observa desde la ventana superior del abandonado hotel Ritz una vista de Londres, transformado por el cambio climático.

> La mayor parte de la ciudad se había derrumbado hacía tiempo y sólo los edificios de estructura de acero de la zona comercial y financiera habían sobrevivido a la presión de las aguas. Las casas de ladrillo y las fábricas bajas de las afueras habían desaparecido completamente, sepultadas bajo mareas de cieno. En los sitios en que los sedimentos llegaban a la superficie, unos bosques gigantescos subían al cielo ardiente, de

> color verde opaco, ahogando los antiguos campos de cereales de las zonas templadas de Europa y de Norteamérica. Matto Grossos impenetrables, a veces de cien metros de altura, eran un mundo de pesadilla: formas orgánicas que luchaban unas contra otras volviendo rápidamente al pasado paleozoico. Las unidades militares de Naciones Unidas se movían por los sistemas de lagunas que habían inundado las viejas ciudades. El cieno estaba entrando ya, sin embargo, en estas lagunas.[71]

El planeta estaba retornando a un remoto pasado geológico y Londres estaba hundiéndose en las aguas. En el mismo proceso, la historia personal de Kerans está desapareciendo: las imágenes prehumanas ocupan el lugar de los recuerdos.

La de Ballard no fue la primera imagen de Londres volviendo a ser un cenagal. En su novela *After Londres: Wild England* [«Después de Londres: Inglaterra salvaje»] (1885), el naturalista Richard Jefferies miraba hacia un futuro en el que, tras una catástrofe no especificada, los elementos han vuelto a adueñarse de la ciudad. «Los viejos dicen que sus padres les contaron que después de que se abandonaran los campos un cambio comenzó a apreciarse. Durante la primera primavera, después de que Londres llegara a su fin, todo se volvió verde, y las regiones dejaron de distinguirse unas de otras».[72] Londres queda sumergida bajo un gran lago y el resultado es la vuelta a la barbarie. Con el tiempo surge una civilización neomedieval, más duradera y humana –sugiere Jefferies– que la civilización que había desaparecido. La imagen de Ballard de Londres tras un cambio climático abrupto es un mito más acorde con la realidad. No sugiere que surja ningún tipo de civilización mejor y, si bien el protagonista viaja al pasado, no se trata de un onírico mundo premoderno, sino de un mundo anterior a la existencia del animal humano.

El mundo de Ballard está basado en el recuerdo de las experiencias de su infancia en Shanghái –entonces una de las ciudades más desarrolladas del mundo–, y es inequívocamente moderno. Las descripciones de los hoteles vacíos,

los edificios de oficinas en ruinas y las piscinas sin agua son transmutaciones de las experiencias del autor en Shanghái tal y como quedó tras la invasión de China por las fuerzas japonesas. Ballard pasó veinte años borrando estas experiencias de su memoria y otros veinte intentando acordarse de ellas.

Para el protagonista de *El mundo sumergido*, la vuelta del planeta a las condiciones inhóspitas de una era geológica anterior no es del todo una catástrofe. Con el cambio, se borran los recuerdos personales, y eso lo libera de una identidad que se había convertido en una carga. El paisaje destruye los recuerdos y barre completamente su pasado; gracias a ello, Kerans adquiere la capacidad de volver a conectarse con niveles prehumanos de su propia naturaleza. No se trata de los arquetipos eternos de Jung, sino de huellas de un pasado planetario presentes en su sistema nervioso. Que estas huellas sean estructuras físicas en el sistema nervioso o simplemente imágenes creadas por el inconsciente del protagonista no cambia nada: muestran al organismo humano desechando la personalidad en una respuesta creativa a un hecho que cambia la vida.

El libro termina con Kerans aventurándose en la jungla, dejando grabado en la pared un mensaje que sabe que nadie leerá:

> Día 27. He descansado y sigo hacia el sur. Todo está bien.
>
> KERANS[73]

Ballard desarrolló su mitología personal como respuesta a un trauma en el que descubrió que los rasgos aparentemente más duraderos de la vida humana podían desaparecer en cuestión de un momento. En un pasaje de sus memorias (*Milagros de vida*, 2008), Ballard narra un paseo en bicicleta con su padre después de la ocupación japonesa. Cuenta que se bajaron al llegar al club nocturno Del Monte, en el que «las ruletas estaban tiradas y el suelo estaba cubierto de cristales rotos y fichas de apostar. Estatuas doradas sostenían los baldaquines

de las barras que corrían a lo largo del casino y en el suelo las ornamentadas lámparas de araña que habían sido arrancadas del techo estaban reclinadas contra los escombros de botellas y viejos periódicos. En todas partes había un resplandor dorado a media luz que transformaba el casino abandonado en una caverna mágica de *Las mil y una noches*».[74]

Aquellas imágenes contenían un mensaje. El casino desierto «tenía un significando más profundo para mí, la conciencia de que la realidad misma era un escenario que se podía desmontar en cualquier momento, y de que independientemente de lo esplendoroso que algo pudiera parecer, podía verse barrido entre los escombros del pasado». Las ruinas de la casa de apuestas eran un símbolo del carácter temporal de la sociedad. «También sentí que el casino, al igual que la ciudad y el mundo más allá de ella, era más real y más significativo entonces que cuando estaba repleto de jugadores y bailarinas». El derrumbe de Shanghái le enseñó a Ballard que todo en la vida humana es provisional y temporal. También le enseñó algo permanente, el paisaje inhumano en el que los seres humanos dan vida a sus destinos.

El poder del mito reside en crear sentido a partir de las ruinas del sentido. La mitología de Ballard transformó en oro la escoria de un trauma de la infancia: aquello que había sido feo y carente de sentido se convirtió en algo adorable y que reafirmaba la vida. Esta transformación no tuvo lugar a través de un proceso hermético como los procesos que Jung había soñado a partir de sus divagaciones sobre la alquimia medieval, sino de una manera completamente natural.

Por supuesto, no se trató de un proceso consciente. Los mitos no se pueden ingeniar deliberadamente, en ese caso el resultado sería algo similar a la mitología del superhombre de Nietzsche, cuyo poder proviene de una exagerada fantasía. El mito verdadero corrige la fantasía. Pensemos en la historia de Ícaro, que trató de escapar de la tierra y volar por el cielo con alas de cera, pero se acercó demasiado al sol, que derritió la cera y lo envió a la muerte. Pensemos también en Prometeo,

el campeón de la humanidad que robó el fuego de Zeus, quien lo castigó atándolo a una roca para que un águila le comiera el hígado. Éstas no son historias concebidas para consolar a la gente. La verdad que contienen está relacionada con el orgullo desmedido, con la presunción y la arrogancia. Ícaro y Prometeo merecen ser castigados.

Los mitos griegos contienen verdades que los modernos niegan, pero eso no significa que sólo los mitos antiguos sean verdaderos. Hoy en día los mitos pueden ser prácticamente efímeros: se transmiten a lo largo del mundo por canales de noticias veinticuatro horas y, a través de internet, se despliegan como virus, entrando en las mentes de decenas y cientos de millones de personas en cuestión de horas o de minutos. ¿Se trata de mitos verdaderos o de fantasías manufacturadas? A veces pueden ser las dos cosas a la vez. En los últimos años, los medios de comunicación de masas han hecho circular imágenes de resistencia a la tiranía, muchas de ellas grabadas con los teléfonos móviles de los mismos participantes en las protestas. Los mitos revolucionarios detrás de la resistencia se ven fortalecidos, durante un tiempo, por los medios que crean las noticias. Pero los mitos sobreviven únicamente mientras son representados por aquellos que los aceptan. Conforme los alzamientos populares atraviesan sus fases naturales de rebelión, anarquía y tiranía renovada, el mito revolucionario se disipa para ser remplazado por mitos de conspiración y de traición.

Los mitos no son arquetipos eternos petrificados en algún lugar fuera del tiempo. Son melodías momentáneas que suenan en la mente. Parecen venir de ninguna parte, se quedan con nosotros durante un rato y después se van.

Tlön y la historia sin dos tardes

«Debo a la conjunción de un espejo y de una enciclopedia el descubrimiento de Uqbar». En esta frase inicial del célebre

relato de Borges «Tlön, Uqbar, Orbis Tertius», publicado en Argentina por primera vez en 1940; el narrador, una versión ficticia de Borges, nos cuenta que el descubrimiento del mundo de Tlön fue resultado del azar. Guiado por un interés en una oscura secta religiosa, el narrador consulta la *Anglo-American Cyclopaedia*, «una reimpresión literal, pero también morosa, de la *Encyclopaedia Britannica* de 1902», para saber más acerca de la secta y de la remota región de Uqbar, en la que supuestamente floreció. En la *Cyclopaedia* no hay ninguna entrada sobre Uqbar, pero un amigo del narrador le trae otra copia de la *Cyclopaedia*, una copia de la misma décima edición de la *Encyclopaedia Britannica*. Esta segunda *Cyclopaedia* contiene cuatro páginas más con la entrada sobre Uqbar, en la que se encuentra el texto: «Para uno de esos gnósticos, el visible universo era una ilusión o (más precisamente) un sofisma. Los espejos y la paternidad son abominables porque lo multiplican y lo divulgan». Al buscar otras copias, el narrador encuentra que siempre faltan estas páginas. Más tarde, pasados unos meses de la muerte de un amigo de su padre, el narrador encuentra otro volumen, *A First Encyclopaedia of Tlön*. vol. XI. Hlaer to Jangr,* que le había sido enviado a este amigo días antes de que muriera. El libro, que no tenía ni fecha ni lugar de publicación, produjo en el narrador «un vértigo asombrado y ligero»: «Ahora tenía en las manos un vasto fragmento metódico de la historia total de un planeta desconocido, con sus arquitecturas y sus barajas, con el pavor de sus mitologías y el rumor de sus lenguas, con sus emperadores y sus mares, con sus minerales y sus pájaros y sus peces, con su álgebra y su fuego, con su controversia teológica y metafísica. Todo ello articulado, coherente, sin visible propósito doctrinal o tono paródico».

El descubrimiento conduce a la búsqueda infructuosa de otros volúmenes de cuya existencia no duda el narrador.

* En inglés, en el cuento de Borges (*Primera Enciclopedia de Tlön*, vol. XI, de Hlaer a Jangr). [N. del T.]

El narrador conjetura que el «*brave new world*»* de Tlön, descrito en los otros volúmenes, es «obra de una sociedad secreta de astrónomos, de biólogos, de ingenieros, de metafísicos, de poetas, de químicos, de algebristas, de moralistas, de pintores, de geómetras... dirigidos por un oscuro hombre de genio». «Al principio se creyó que Tlön era un mero caos –escribe el narrador–, una irresponsable licencia de la imaginación; ahora se sabe que es un cosmos y las íntimas leyes que lo rigen han sido formuladas, aunque sea de modo provisional».

Una característica de Tlön es que sus habitantes son «congénitamente idealistas». Todo en su forma de pensar presupone el idealismo, la filosofía según la cual el mundo no está compuesto de objetos materiales que existan independientemente de que alguien los perciba, sino de pensamientos. Tlön es el mundo como lo imaginó el filósofo anglo-irlandés George Berkeley (1685-1753), en el que los objetos materiales que nos rodean sólo existen cuando son percibidos por nosotros, con una diferencia: en Tlön no hay una mente divina que permita a estos objetos seguir existiendo cuando no son percibidos por ningún observador humano. En los idiomas de Tlön no hay nombres sustantivos, puesto que no hay objetos que duren en el tiempo, sino sólo una sucesión de actos o eventos que «invalida la ciencia» y hace inútil la lógica.

En un mundo así la filosofía es «una rama de la literatura fantástica», puesto que toda filosofía es de antemano «un juego dialéctico, una *Philosophie des Als Ob*»: «Los metafísicos de Tlön no buscan la verdad, ni siquiera la verosimilitud: buscan el asombro». Proliferan innumerables sistemas de pensamiento, pero los filósofos de Tlön prefieren aquellos que transmiten una incongruente semblanza de orden.

La historia concluye con una postdata, escrita supuestamente en 1947, en la que «el misterio de Tlön se elucidaba

* En el relato original de Borges «Tlön, Uqbar, Orbis Tertius» el texto está en inglés. El significado en español es «fascinante nuevo mundo». [N. del T.]

enteramente». Una carta escrita en 1941 confirmaba la hipótesis de que el mundo de Tlön había sido inventado en algún momento del siglo XVII por una «sociedad secreta y benévola» que posteriormente incluiría a George Berkeley y, a principios del siglo XIX, a un ascético librepensador estadounidense defensor de la esclavitud, que fue el primero en sugerir «una enciclopedia metódica del planeta ilusorio» y que se ofreció a financiar la empresa con una condición: «La obra no pactará con el impostor Jesucristo». El librepensador «descree de Dios, pero quiere demostrar al Dios no existente que los hombres mortales son capaces de concebir un mundo».

Llegado 1914, la obra había sido completada y cada uno de los trescientos miembros de la sociedad secreta había recibido el último de los cuarenta volúmenes. Se planteó otro proyecto todavía más ambicioso: un estudio del planeta escrito en uno de sus idiomas que habría de llamarse «Orbis Tertius». En 1942, empezaron a aparecer objetos llegados de Tlön. Se encontró una brújula cuya aguja azul apuntaba al norte y en cuya esfera había una inscripción escrita en uno de los alfabetos de Tlön. «Tal fue la primera intrusión del mundo fantástico en el mundo real». Unos meses más tarde empezaron a aparecer «conos pequeños y muy pesados (hechos de un metal que no es de este mundo)» que, según el narrador, «son imagen de la divinidad en ciertas religiones de Tlön». Otros objetos de Tlön seguirían socavando el orden del mundo de los seres humanos.

El narrador concluye que «el contacto y el hábito de Tlön han desintegrado este mundo». La humanidad está contenta con el hecho de que Tlön se haya puesto al mando del mundo. La intrusión de Tlön –«un laberinto urdido por hombres, un laberinto destinado a que lo descifren los hombres»– parecía demostrar que la mente humana podía crear el orden. «Casi inmediatamente, la realidad cedió en más de un punto. Lo cierto es que anhelaba ceder». «Hace diez años –durante la década de los treinta, a finales de la cual Borges concibió y escribió el relato–, bastaba cualquier simetría con apariencia de orden –el materialismo dialéctico, el antisemitismo, el nazismo–

para embelesar a los hombres. ¿Cómo no someterse a Tlön, a la minuciosa y vasta evidencia de un planeta ordenado?».

Tlön es un símbolo del sueño humano del orden que primero ofrece la posibilidad de escapar del caos y después –como el cristianismo y sus sucesores humanistas– termina creando aún más desorden. Los creyentes religiosos y seculares dicen que este caos es resultado del mal uso que de su fe hacen los seres humanos, pecadores y falibles. Si la llegada de Tlön no trae consigo el orden en la vida humana es porque los seres humanos no están preparados aún para vivir en Tlön, pero Tlön sólo aparece ordenado en las páginas de la enciclopedia, un artificio humano. En realidad –en la realidad ficticia de Tlön–, el mundo es caótico. Es esto lo que Borges nos está diciendo al describir Tlön como algo compuesto de acontecimientos discretos, irreductiblemente diferentes y no conectados entre sí ni por relaciones de causa y efecto ni por ninguna lógica. Tlön no puede evitar reproducir la flaqueza de la razón. Freud había señalado que los mecanismos de la mente no entienden de lógica, pero podemos ir más allá y apuntar que la lógica misma es una construcción ficticia: cualquier sistema de ideas que pretenda ser claro y coherente termina cayendo en ambigüedades y contradicciones. Tlön no es caótico por casualidad. El caos de Tlön es el caos de la mente humana.

¿Es posible imaginar un mundo en el que los humanos no estuvieran poseídos por una ficción de orden, un mundo que precisamente por esa razón resultara menos caótico? Borges plantea esta pregunta en un poema que tiene título en inglés: «Things That Might Have Been» [«Cosas que hubieran podido ser»]:

> Pienso en las cosas que pudieron ser y no fueron.
> El tratado de mitología sajona que Beda no escribió.
> La obra inconcebible que a Dante le fue dada acaso entrever,
> ya corregido el último verso de la Comedia.
> La historia sin la tarde de la cruz y la tarde de la cicuta [...].[75]

Borges identifica dos ficciones que dieron forma a la historia occidental: Jesús en la cruz y Sócrates tomando cicuta. Aparentemente dispares, estas dos muertes transmiten la misma seguridad. Jesús es la encarnación de Dios, un ser eterno, mientras que Sócrates –tal y como Platón nos lo presenta– tiene acceso al ámbito de las formas eternas. Sus vidas son ejemplos de la labor del *logos* –el principio de orden– en la historia.

Es cierto que sin esas dos tardes la historia habría sido probablemente distinta, pero la vida seguiría estando regida por ficciones. Los seres humanos, encontrándose a sí mismos en un mundo que no pueden comprender, siempre crearán mundos imaginarios que, como Tlön, serán también ininteligibles.

Palabras y cenizas

«La tarea de encontrar un esquema completo del cosmos se enfrenta con una dificultad, y es que no existe tal cosa. El cosmos sólo está organizado en partes, el resto son cenizas». El autor de esta observación, el poeta T. E. Hulme, sólo publicó seis poemas en vida. En la década que precedió a su muerte en las trincheras en Flandes en 1917, produjo una serie de escritos incendiarios sobre la filosofía y el lenguaje que defendían una versión radical del nominalismo –la filosofía según la cual sólo existen cosas individuales que el lenguaje asocia por motivos prácticos–, contraria a la filosofía rival, el realismo, que mantiene que las ideas abstractas reflejan el orden natural de las cosas.

La diferencia entre realismo y nominalismo no puede reducirse a una rancia discusión entre filósofos. Expresa giros mentales en direcciones opuestas, que ven el mundo de los seres humanos de manera muy distinta. Mucha gente piensa que el mundo es como un libro. Quizá hayan arrancado algunas páginas y en otras se haya corrido la tinta, quizá falten varias hojas y quizá nos dejemos el libro olvidado en un taxi.

Sin embargo, sólo si pudiéramos leer el libro completo entenderíamos el mundo en el que nos encontramos.

Hulme pensaba de otra forma. En una serie de apuntes de 1906 y 1907 que llamó «Cinders» [«Cenizas»], escribió: «Nunca pienses en un libro: ahí están la Verdad y todas las demás letras mayúsculas. En su lugar, piensa en un teatro y fíjate en el público. Ahí está la realidad y los animales humanos. Escucha a los mundos del heroísmo y mira entonces a los señores apiñados que aplauden. Todas las filosofías están subordinadas a esto. No se trata de la unión entre el mundo y los hombres que luego fueron puestos en él, *sino* de animales humanos, y de las filosofías como elaboraciones de sus apetitos».[76]

Los seres humanos no son animales que se hayan equipado a sí mismos con símbolos. Los símbolos son herramientas útiles por cuanto ayudan a los humanos a manejarse en un mundo que no comprenden, pero los seres humanos tienen una tendencia crónica a pensar y a actuar como si el mundo que han construido a partir de esos símbolos realmente existiera. Sus mentes –les gusta pensar– están construidas siguiendo el modelo del cosmos. Una gran parte de la filosofía y de la religión se puede reducir a poco más que una racionalización de este engaño.

Hulme propuso un punto de vista distinto: «La verdad es que no hay principios definitivos a partir de los cuales construir el conocimiento sobre una roca de una vez por todas. Lo que hay es una infinidad de analogías que nos ayudan por el camino, y que nos proporcionan una sensación de poder sobre el caos cuando las percibimos. El campo es infinito, y en ello reside la oportunidad de ser original. Aquí sí que hay cosas nuevas bajo el sol».[77]

El animal humano no es una encarnación imperfecta de un orden más elevado de las cosas, existente aparte del mundo o que evoluciona lentamente en él. «El hombre es el caos sumamente organizado, pero susceptible de volver al caos en cualquier momento». El mundo no es una armonía que percibamos de forma borrosa. «Los ojos, la belleza del mundo,

han sido organizados a partir de las heces. El hombre vuelve al polvo, igual que la faz de la tierra vuelve a las cenizas primigenias». Los moralistas y los lógicos nos dicen que sus leyes no son sólo convenciones humanas, sino que describen algo algo más absoluto, independiente de los seres humanos. Para Hulme, sin embargo, el *absoluto* no ha de ser descrito como perfecto, sino que, en caso de existir, tiene que ser imperfecto, caótico y comparable a las cenizas (ni siquiera este punto de vista es definitivo, sino que está concebido meramente para satisfacer las analogías y los deseos humanos). La gente habla de los seres humanos como si fueran seres que estuvieran evolucionando, como si las formas de entender el mundo que los humanos adoptan estuvieran desarrollándose hacia una que pudiera incluir todo, pero las formas de entender el mundo son como jardines que el mal tiempo destruye fácilmente. «La unidad de la naturaleza es un puente extremadamente frágil y artificial, como una red en un jardín». Las ideas humanas son claros temporales entre los desperdicios. «Determinados grupos de ideas son como chozas en las que viven los hombres». La mayoría de las veces, la cenicienta realidad pasa desapercibida, pero nunca desaparece. La civilización está construida sobre un montón de cenizas. «En una ciudad organizada no es fácil ver el elemento de ceniza en la tierra –todo está desvanecido. Pero es fácil verlo psicológicamente. Lo que los nominalistas llaman la gravilla que atasca la máquina es para mí el elemento fundamental de la máquina».[78]

Hulme llama «clásico» a su punto de vista respecto al animal humano, y lo contrapone con otro al que denomina «romántico». Desde el punto de vista romántico, los seres humanos son criaturas limitadas únicamente por accidente: sus posibilidades son infinitas. Desde un punto de vista clásico, los seres humanos son esencialmente finitos: el potencial humano es fijo y estrecho. «En resumen, éstos son los dos puntos de vista: uno, que el hombre es intrínsecamente bueno pero se ve desvirtuado por las circunstancias; y el otro, que el hombre es esencialmente limitado pero el orden y la tradición

lo han convertido en algo medianamente decente [...]. Al punto de vista que considera al hombre como un pozo, un depósito lleno de posibilidades, lo llamo romántico; al que lo considera una criatura tremendamente finita y determinada, lo llamo clásico».[79]

Ambos puntos de vista se manifiestan en diversas versiones. Lo que Hulme describe como el punto de vista clásico puede parecer opuesto a la religión, al menos en los casos en los que la religión incluye la idea de que los seres humanos participan de la divinidad, pero en los casos en los que la religión ha reconocido la imperfección de los seres humanos –como en la idea cristiana del pecado original–, la religión expresa el punto de vista clásico. Hulme entiende el romanticismo como un impulso religioso:

> La lógica pervertida del racionalismo lleva a la represión de los propios instintos naturales [...]. Los instintos que encuentran su salida correcta y adecuada en la religión aparecen de otra manera. Como uno no cree en un dios, entonces empieza a pensar que el hombre es un dios. Uno no cree en el cielo, así que empieza a creer en el cielo en la tierra. En otras palabras, lo que resulta es el romanticismo [...]. El romanticismo es entonces –y ésta es la mejor definición que puedo dar– un derrame de la religión.

La idea de que las posibilidades humanas son infinitas ha sido promovida también por los racionalistas, incluyendo a los entusiastas de la ciencia que creen que un conocimiento cada vez mayor permite al animal humano sobrepasar los límites del mundo natural. Por tanto, el punto de vista según el cual los seres humanos son capaces de trascender a su propia naturaleza no sólo ha sido heredado del cristianismo por el romanticismo: según la lógica del argumento de Hulme –y esto, de hecho, es cierto–, el racionalismo también es un derrame de la religión.

Hulme fue uno de los fundadores de la corriente imagista de la poesía de principios del siglo xx, en la que destacan

poetas como Ford Madox Ford, Ezra Pound, F. S. Flint y H. D. (Hilda Doolittle), y que influyó a otros como D. H. Lawrence y William Carlos Williams. Los imagistas se planteaban como objetivo alcanzar una determinada forma de exactitud, no una descripción precisa de un objeto basada en los hechos, sino una fiel interpretación de impresiones particulares. Según lo veían ellos, el lenguaje ordinario es una sucesión de compromisos perpetuados por el hábito. En palabras de Hulme:

> El gran objetivo es la descripción fiel, precisa y concreta. Lo primero es reconocer lo extremadamente difícil que es esto. No se trata únicamente de ser cuidadoso: tienes que utilizar el lenguaje, y el lenguaje es por su propia naturaleza algo que pertenece a la comunidad, es decir, nunca expresa la cosa exacta, sino un compromiso –aquél que nos es común a ti, a mí y a todo el mundo. Pero cada hombre ve de una manera un poco diferente, y para extraer de manera clara y exacta lo que ve ha de pasar por una lucha terrible con el lenguaje, ya sea con las palabras o con la técnica de otras artes. El lenguaje tiene su propia naturaleza especial, sus propias convenciones y sus propias ideas comunes. Sólo mediante un esfuerzo concentrado de la mente es posible mantenerlo quieto para que sirva a tu propósito.[80]

El resultado de la lucha con el lenguaje había de ser un tipo de «verso clásico seco y duro», que nunca daría cuenta de una sensación con frescura. Lo que tenía en mente puede ser ilustrado con su poema «Autumn» [«Otoño»]:

> Un toque de frío en la noche de otoño,
> caminé hacia fuera
> y vi la luna rojiza recostada sobre una cerca
> como un granjero de cara roja.
> No me detuve a hablar, pero asentí,
> y alrededor estaban las estrellas anhelantes
> con caras blancas como chicos de ciudad.[81]

La forma de ver el lenguaje de los imagistas dio lugar a una revolución en la poesía, pero ver las cosas de la manera en la que las veían los imagistas implicaba más de un cambio en la técnica poética. Para Hulme implicaba una actitud hacia el mundo, que incluía estar dispuesto a arriesgar la propia vida en caso de que que los más altos valores estuvieran en juego. Cuando en agosto de 1914 estalló la Gran Guerra, se alistó en el ejército como soldado raso. Sus experiencias en las trincheras lo reafirmaron en su idea de que el mundo era un caos: «Es curioso pensar en el terreno que queda entre las trincheras, es una orilla que prácticamente nadie ve a la luz del día, pues sólo es seguro moverse por ella en la oscuridad. Está llena de cosas muertas, animales muertos aquí y allá, animales muertos sin enterrar, esqueletos de caballos destruidos por los obuses. Es curioso pensar en qué será de ella cuando pase la guerra, cuando pueda ser vista a la luz del día de nuevo».[82]

Hulme resultó herido y durante su convalecencia en Inglaterra publicó, bajo el seudónimo «North Staffs», una serie de ensayos polémicos a favor de la guerra. Su ataque estaba principalmente dirigido contra Bertrand Russell, quien se oponía a la guerra, y en esa época tenía una posición próxima al pacifismo.

Los argumentos de Hulme apelaban a valores diferentes a los reconocidos en una ética utilitaria y racionalista. Sin ser patriotero, insistía en la necesidad de «un sistema de valores éticos más trágico o heroico», de valores que estaban «por encima de la vida». En consecuencia, con su filosofía antirracionalista, Hulme aceptaba que tales argumentos no podían justificar el conflicto que estaba teniendo lugar. «Todo lo que expongo contra las premisas éticas del señor Russell podría ser completamente cierto, y al mismo tiempo esta guerra podría ser la estupidez más colosal de la historia».[83]

Esta reflexión de Hulme fue premonitoria. En marzo de 1916 aceptó la orden de volver a las trincheras, donde murió al estallar un obús en septiembre de 1917. Como resultado de la guerra, la civilización en Europa –que Hulme pensaba

estar defendiendo de alguna manera— se hundió en una forma de barbarie que el propio Hulme no habría sido capaz de imaginar.[84]

Misticismo sin dios

> Intentaré de nuevo decir lo indecible, expresar con pobres palabras lo que tengo para dar a los devotos infieles en el misticismo nominalista, el misticismo escéptico [...]. El mundo no existe dos veces. No hay un Dios separado del mundo ni un mundo separado de Dios. Esta convicción se ha llamado panteísmo [...]. ¿Por qué no? Al final no son nada más que palabras. En el éxtasis místico sumo, el ego experimenta que se ha convertido en Dios. ¿Por qué no? ¿Debería ponerme a discutir por una cuestión de palabras? Durante la última década he estado enseñando que el sentimiento del ego es ilusorio [...]. ¿Es éste sólo una serie de secuencias filosóficas de palabras? ¿Juegos del lenguaje? No. Lo que yo puedo experimentar ya no es mero lenguaje. Y puedo experimentar, durante unas pocas horas, que ya no sé nada acerca del principio de individuación, que deja de haber una diferencia entre el mundo y yo.[85]

El autor de este pasaje, el prolífico escritor y filósofo Fritz Mauthner (1849-1923), hoy día es recordado principalmente por un comentario de Wittgenstein en su contra en su *Tractatus Logico-Philosophicus*: «Toda filosofía es una "crítica del lenguaje" (aunque no en el sentido de Mauthner)».[86] En parte como resultado de este rechazo, Mauthner apenas influyó en la filosofía del siglo xx.

Mauthner nació en una pequeña ciudad de Bohemia y creció en Praga, hablando checo, alemán y hebreo. Al igual que Wittgenstein, Mauthner era un producto de la sutil y brillante cultura intelectual del imperio de los Habsburgo tardío, y gran parte de la enormemente influyente filosofía de

Wittgenstein utilizaba ideas tomadas de él. Cuando comparaba la crítica del lenguaje con el hecho de subir una escalera y luego dejarla caer, y cuando escribía sobre el lenguaje como si fuera una ciudad antigua o un juego, estaba haciéndose eco de planteamientos que aparecían en las primeras treinta páginas de las *Contribuciones a la crítica del lenguajede* de Mauthner.[87] Pero, la diferencia entre los escritos de Mauthner y el tipo de filosofía engendrada por la obra de Wittgenstein es estimulante. En muchos aspectos, Wittgentstein se encuentra en el polo opuesto a su olvidado predecesor que tanto le influyó.

Ignoradas por los filósofos, las pesquisas sobre el lenguaje de Mauthner han tenido un impacto más fructífero en el ámbito de la literatura. Samuel Beckett –el escritor del siglo xx más entregado a la tarea de llevar el lenguaje hasta sus límites– leyó las *Contribuciones* de Mauthner hacia el final de los años treinta, tomando copiosas notas (algunas de las cuales le leería a James Joyce), y cuarenta años más tarde seguía teniendo los tres volúmenes de la obra de Mauthner en su estantería. Confirmando la influencia de la crítica de Mauthner en sus escritos, Beckett escribió en una carta en 1978:

> Para mí se reduce a esto:
> Pensadas palabras
> Palabras en vano
> Pensadas en vano
> Tal era mi frivolidad.[88]

Beckett elaboraba esto en una entrada en un diario que escribió alrededor de la época en la que leyó a Mauthner por primera vez:

> [...] Sentimos con terrible resignación que la razón no es un don sobrehumano que le haya sido otorgado a la humanidad, que no es una deidad eterna e invariable, que la razón evolucionó en la humanidad y que evolucionó hasta llegar a ser lo que es, pero que, sin embargo, también podía haber evolucionado de manera diferente [...]. lo que consideramos

> las leyes eternas e inalterablemente fijas de nuestro ser intelectual no es más que un juego que juega a la coincidencia que es el mundo; cuando admitamos que la razón (que, después de todo, no es más que lenguaje) sólo puede ser razón basada en la coincidencia, entonces solamente sonreiremos al pensar en las apasionadas discusiones de los antropólogos sobre cuestiones de costumbres, creencias y «hechos» de la psicología colectiva.[89]

Donde más claramente se aprecia el impacto de la obra de Mauthner sobre la de Beckett es en la novela *Watt*, que este último escribió cuando era un miembro de la Resistencia francesa perseguido por la Gestapo, que fue publicada en 1953. Las dificultades comunicativas y la imposibilidad del conocimiento son temas centrales de la novela. No obstante, el cuestionamiento del lenguaje de Mauthner se puede percibir en toda la obra de Beckett. La última frase del libro de Mauthner es «La pura crítica no es sino risa articulada».[90] La lucha que durante toda su vida mantuvo Beckett con el lenguaje terminó traduciéndose en risa –en forma de burlas y carcajadas en su teatro y de humor lapidario en su prosa tardía– y luego en «el silencio que subyace a todo».[91]

Al igual que los de Mauthner, los escritos de Beckett son intentos de decir lo indecible. Beckett lo puso en palabras en una carta que recuerda a Mauthner: «En el camino hacia esta literatura de la impalabra que encuentro tan deseable, alguna forma de ironía nominalista puede resultar una fase necesaria».[92]

El silencio requiere destilar el monólogo interno que constituye el dudoso privilegio de la conciencia de uno mismo, una tarea que implica llevar a cabo incontables experimentos con el lenguaje. Como los seres humanos no pueden vivir en silencio, este premeditado juego de palabras era una forma de disparate, como Beckett reconocía en el último texto que escribió, una obra incompleta en la que trabajó meses antes de su muerte en un sanatorio:

> disparate
> disparate por para
> por para
> disparate por esto
> todo esto [...]
> cuál es la palabra
> cuál es la palabra.[93]

Si la obra de Beckett buscaba el silencio no era porque asumiera que el silencio traería la paz. Como escribió Mauthner:

> La necesidad de encontrar paz lleva a la mente humana a ver el espejismo de un lugar donde recuperarse en el desierto de su lucha por el saber; los académicos creen en sus raíces lingüísticas. En todas las ocasiones, en cualquier lugar, la ciencia de una época en particular es expresión del deseo de descansar del pobre espíritu humano. Sólo la crítica –donde sea que se encuentre con vida en cabezas aún más pobres– es capaz de no descansar, pues no puede descansar. Debe despertar violentamente a la ciencia, hacerla desprenderse de la ilusión del oasis y conducirla más allá por los senderos calurosos, mortíferos y probablemente carentes de fin.[94]

El objetivo de Wittgenstein era un lugar donde descansar del tipo descrito por Mauthner. Incluso en el *Tractatus*, del que terminó renegando, Wittgenstein parecía consederar la filosofía como una terapia que pudiera liberarlo de la duda. En su obra tardía, hacía campaña incesantemente contra el escepticismo, no desarrollando una posición filosófica alternativa –el Wittgenstein tardío decía no estar posicionado–, sino argumentando que el cuestionamiento escéptico era el resultado de pensar en las palabras de manera equivocada. El lenguaje ordinario era una forma de vida que no necesitaba –ni permitía– nada más allá de sí mismo. Los seres humanos eran figuras en un mundo que ellos mismos habían creado. La paz –con la que Wittgenstein soñaba disfrutar cuando pudiera dejar la

filosofía– significaba aceptar que este mundo humano es todo lo que puede haber jamás.

La obra de Mauthner también tenía un fin terapéutico, pero no el de encontrar la paz aplacando la duda. Al igual que Hulme y Beckett, Mauthner era un nominalista radical y quería aflojar el agarre de las palabras en la mente. En lugar de luchar para silenciar el impulso de ir más allá de las palabras, Mauthner quería dejarse llevar por tal impulso hasta donde quisiera dirigirlo. Sus escritos sobre misticismo nos muestran adónde lo llevó. Mauthner era un ateo convencido y autor de una historia del pensamiento ateo en cuatro volúmenes. Para él, «ateísmo», al igual que «Dios», era sólo una palabra. Su ateísmo no tenía nada en común con la incredulidad evangélica de su época o de la nuestra. En su forma más pura, el ateísmo tiene tan poco que ver con la incredulidad como la religión con la creencia. Entendido de manera estricta, el ateísmo es una posición enteramente negativa. Lo que convierte a uno en ateo no es el hecho de negar lo que los deístas afirman, sino considerar completamente irrelevantes los conceptos y doctrinas del deísmo.

Este ateísmo riguroso tiene algo en común con la teología negativa, que niega que la existencia de Dios pueda ser reflejada en ideas o en creencias. Mauthner admiraba al maestro Eckhart, un místico cristiano del siglo XIV que murió en oscuras circunstancias después de haber sido sometido a juicio por la Inquisición. Para Mauthner, Eckhart había sido un verdadero ateo, pues insistía en que nada podía decirse sobre Dios, ni siquiera que existía.

Los teólogos negativos utilizan el lenguaje como Mauthner creía que debía utilizarse: para señalar una cosa –no una cosa en un sentido ordinario– que no puede ser expresada a través del lenguaje. Si sólo es real aquello que puede ser expresado mediante el lenguaje, Dios es irreal. Pero no sólo «Dios» es irreal así, también son irreales todos los términos generales como «materia» y «humanidad», abstracciones que figuran en los catequismos de la incredulidad. El ateísmo no significa

rechazar «la creencia en Dios», sino abandonar la creencia de que el lenguaje es algo más que una conveniencia práctica. El mundo no es una creación del lenguaje, sino algo que –como el Dios de los teólogos negativos– escapa al lenguaje. El ateísmo es sólo una etapa en el camino hacia un escepticismo de más largo alcance.

Mauthner llamó –«tan sólo a fin de obtener una palabra-símbolo»–[95] misticismo sin dios a este punto de vista. Lo que estaba tratando de articular no podía expresarse a través del lenguaje, pero eso no significaba que no hubiera nada que expresar. En el famoso punto 7.7 del *Tractatus*, Wittgenstein declaró: «Acerca de aquello de lo que no podemos hablar debemos callar». Considerando la postura hacia el lenguaje que desarrolló posteriormente, no había nada para Wittgenstein sobre lo que hubiera que guardar silencio. Para Mauthner, sin embargo, aquello de lo que no se podía hablar era más importante que cualquier cosa que pudiera expresarse con palabras.

Los místicos sin dios no aspiran a fusionarse con algo más grande que han imaginado, sino a deshacerse de su yo inexistente. En palabras de John Ashbery:

> La arena está frenética
> en el reloj. Pero hay tiempo
> para cambiar, para destruir totalmente
> esa imagen tan familiar
> que acecha cada mañana,
> al borde del espejo.[96]

3. OTRA LUZ SOLAR

¿La preponderancia de esos copos grises que caen?
Son motas de sol. Has dormido bajo un sol
más grande que la esfinge, y no eres más sabio por ello.[97]

JOHN ASHBERY

UN CALEIDOSCOPIO MOVIDO

> El aire está fresco, impregnado por el heno y las flores. Los mirlos y los tordos cantan. El alcotán vuela decidido hacia el bosque distante, llevando un vencejo oscuro y roto en sus garras. Éste es un lugar diferente del que era hace un par de horas. No hay una esencia misteriosa que podamos llamar un «lugar». Lugar es cambio. Su movimiento es eliminado por la mente y conservado por el ámbar de la memoria.[98]

Este pensamiento sobre la naturaleza de un lugar le sobrevino a alguien que pasó una década de su vida observando aves en una pequeña zona de Essex. En *The Peregrine* [«El Peregrino»], J. A. Baker cuenta sus experiencias en pos del halcón peregrino: «Pasé diez años siguiendo al peregrino. Estaba poseído. Era un grial para mí».[99] Baker no era un aficionado a las aves en la acepción habitual del término, aunque llegó a saber mucho sobre su comportamiento. Tampoco era un cazador, aunque escribió sobre unirse al peregrino en su caza:

> Allá donde vaya este invierno yo lo seguiré. Compartiré el miedo, la exaltación, el aburrimiento de la vida del cazador.

> Lo seguiré hasta que mi figura de humano depredador deje de oscurecer el caleidoscopio movido de color que mancha la profunda fóvea de su ojo resplandeciente. Mi corazón pagano se hundirá en la tierra del invierno, donde será purificado.

El libro que Baker escribió —en el que condensó diez años en un solo invierno— ha sido entendido como una obra sobre la naturaleza. Sin embargo, es una obra muy diferente de la mayoría de libros de ese género, que buscan mostrar lo que la gente puede obtener gracias a la observación de la naturaleza. El objetivo de Baker era más radical. El libro es un homenaje a la sensación de libertad que el ave despertaba en Baker cuando la veía volar, pero, más que eso, el libro recoge los esfuerzos de su autor por ver el paisaje a través del cual seguía al ave con los ojos del ave misma. No seguía al peregrino para poder observarlo, sino para intentar escapar del punto de vista del observador humano.

A veces Baker se sentía como si se hubiera deshecho de su identidad humana y se hubiera convertido en el mismo pájaro:

> [...] Cerré los ojos y traté de cristalizar mi voluntad en el prisma inundado de luz de la mente del halcón. Caliente y bien plantado sobre la hierba alta que olía a sol, me hundí en su piel, su sangre y sus huesos. El suelo se convirtió en una rama para mis pies, el sol en mis párpados era cálido y pesado. Como él, oí el sonido del hombre y lo odié, [...] sentí la llamada del norte, el misterio y la fascinación de las gaviotas migratorias. Compartí ese mismo anhelo extraño de partir. Me dejé caer y dormí el sueño del halcón, un sueño ligero como una pluma. Entonces mi despertar lo despertó.

Buscando al halcón, Baker dejaba de verse a sí mismo:

> Mis ojos se movían con rapidez, alerta a las cabezas andantes de los hombres. Inconscientemente estaba imitando los movimientos de un halcón, como si fuera algún tipo de ritual

> primitivo: el cazador se convertía en aquello que cazaba. Miré dentro del bosque. Resguardado por la sombra, el peregrino me vigilaba agazapado, agarrado al cuello de una rama muerta. Vivíamos abiertamente esos días en el mismo estado de miedo extasiado. Rehuíamos a los hombres. Despreciábamos sus brazos repentinamente alzados en el aire, la locura de sus gestos agitados, sus erráticos andares en tijera, su tropezar sin sentido, la palidez de sus caras como lápidas.

Baker narra un intercambio de identidad similar, pero con un zorro, en el otro libro que escribió, *The Hill of Summer* [«La colina del verano»]:

> Llegué a un claro iluminado por el sol y lleno de sombras alargadas, [...] el helecho se movió y se separó, y entonces apareció de repente un zorro en el estrecho sendero frente a mí. Mi olor debía de ser mucho más acre para él de lo que era su hedor glandular era para mí, pero durante mucho tiempo no hizo nada. Había estado moviéndose muy despacio, como si estuviera reflexionando, tal vez no estuviera completamente despierto de su sueño diurno. Mientras observaba su cara pálida, blanca y amarilla, ligeramente más oscura alrededor del ámbar brillante de sus ojos, me pareció sentir la suave máscara del zorro pasar sobre mí. Sentí la respiración fétida, el hocico inquieto que nunca duerme, el manto caliente de los sentidos tan despierto que sería insoportable para el hombre. Me sofocaba en la máscara del zorro como si fuera su tierra y su refugio. Entonces esta extraña sensación se desvaneció y volví a ver al zorro a un metro escaso de mí. Sin hacer ningún gesto que diera a entender que me considerara un enemigo, pasó por delante de mí y desapareció entre los helechos.

Aparte de los granjeros y los cazadores, cuyos ruidos se oyen en la distancia, Baker es el único ser humano que aparece en sus dos libros, y lo hace muy poco. A juzgar por la poca información disponible, Baker vivió una vida sin acontecimientos de cara al

exterior. Hijo de un delineante que trabajaba en una empresa de ingeniería de la región, pasó toda su vida (1926-1987) en Chelmsford. Dejó la escuela a los dieciséis años y no fue a la universidad. Por unas cartas que escribió a un amigo sabemos que tuvo varios empleos, la mayoría de ellos temporales, uno de los cuales consistía en llevar carritos en el Museo Británico. Terminó trabajando como gerente de la asociación de automovilistas de su pueblo y después como gerente de un almacén de una marca de refrescos. A pesar de trabajar para la asociación de automovilistas, Baker nunca aprendió a conducir. Utilizaba su bicicleta para observar las aves en el campo, alrededor de Chelmsford. Su seguimiento del peregrino, parte del cual está descrito en diarios publicados en sus obras completas, se extendió desde mediados de los cincuenta hasta mediados de los sesenta. Para cuando publicó *The Hill of Summer* estaba quedándose inválido como resultado de una artritis reumatoide, pero continuó observando aves gracias a la ayuda de su mujer, Doreen –con quien estuvo casado treinta y un años, y a quien dedicó *The Peregrine*–, que lo llevaba en coche al campo, donde podía caminar un poco y luego sentarse hasta que ella lo recogiera por la tarde. Murió de un cáncer del que enfermó como un efecto secundario del tratamiento para la artritis.

Cuando Baker observaba al peregrino, el paisaje de alrededor de Chelmsford se le aparecía bajo una luz diferente. «He tratado de transmitir la belleza de este pájaro y la maravilla de la tierra en la que vive, una tierra que para mí es tan profusa y gloriosa como África». Un cambio de perspectiva desvelaba una tierra nueva:

> Al mirar hacia abajo el halcón veía el huerto de árboles frutales encogiéndose y convirtiéndose en una serie de líneas oscuras y tiras verdes; veía los bosques cerrándose y extendiéndose a través de las colinas; veía el río enrollado desenrollarse lentamente; veía el valle entero allanándose y ensanchándose; veía el horizonte manchado de pueblos en la distancia; veía al estuario levantar su boca azul y plateada, y asomar su lengua

> de islas verdes; y más allá, al final del todo, veía la línea, recta como si la hubieran trazado con una regla, del mar flotando como una capa de mercurio sobre la tierra blanca y marrón. Conforme el halcón ascendía, el mar se movía suavemente y liberaba su tormenta de luz, enviando un relámpago de libertad al halcón encerrado en la tierra.

El campo que Baker conocía –«sombrío, plano, de tierras desoladas que cauterizaban cualquier pesar»– se convertía en una tierra nueva:

> Como el marinero, el peregrino vive en un mundo desbordante, sin ataduras, un mundo de despertares y oscilaciones, de planos de tierra y de agua que se hunden. Nosotros, anclados y atados a la tierra, no podemos imaginar una libertad visual semejante.

«Lo más difícil de todo –escribe Baker– es ver lo que está ahí realmente». Los lugares que veía cambiaban y se desvanecían con los cambios de la luz.

> El espíritu de un lugar es huidizo, se escapa en el aire circundante. Hay algo que respira al borde de la visión, como el comienzo de la lluvia. Toca ligeramente los sentidos y luego se va. Desde la distancia, la arboleda parece tener entidad; parece tener la serenidad de un solo árbol. Pero al entrar en ella esa impresión de unidad desaparece y se divide en algo que es más que árboles aislados.

La luz no abandona un lugar sin cambiarlo. Al moverse a través de un paisaje desconocido, crea los lugares perceptibles para la vista.

> El aire frío se levanta del suelo al ponerse el sol. La claridad de la luz abrasiva se hace más intensa. La franja más meridional del cielo reluce con un azul más profundo y se va haciendo

> violeta, púrpura, y luego todo se vuelve gris. El viento cae lentamente y el aire, hasta entonces inmóvil, se refresca [...]. El frío y alargado ámbar del resplandor crepuscular deja su sitio a las negras sombras lunares. Hay un misterio animal en la luz que cae sobre los campos como un músculo helado que se flexiona y se despierta al salir el sol.

Baker no aspiraba a transmitir lo que veía de manera literal:

> Cotswold es su propio lugar, retirado, remoto. Tiene su propia luz, su propio frío, su propio cielo y su propia monarquía de nubes. No se puede reducir a palabras». El paisaje parecía provenir de un pasado primordial. «Era el día más claro y más frío que había visto nunca, [...] una garza estaba de pie, hundida en la nieve. El temporal no la movía, no hacía ondular sus largas plumas grises. Regia y helada, y muerta, recibía el temporal en su fino sarcófago de hielo. Parecía estar ya a dinastías de distancia de mí. Ella ha muerto y yo sigo viviendo, igual que el dinosaurio murió y el simio farfullero continuó viviendo.

El halcón era la vía de escape del mundo de los seres humanos para Baker. «Siempre he deseado ser parte de la vida de afuera, estar ahí al borde de las cosas, dejar que la impureza humana se lave en el vacío y en el silencio como el zorro se deshace de su olfato en el agua fría de otro mundo, volver al pueblo como un extraño». Al volver al pueblo, se sorprendía de su belleza. Vista a través de los ojos del halcón, la obra de los humanos tenía el aspecto que tienen las cosas naturales: «Para los halcones, estos caminos arenosos deben parecer playas de guijarros; las carreteras pulidas deben relucir como vetas de granito en un páramo ignorado. Todos los artefactos monstruosos de los hombres son cosas naturales, incólumes para ellos».

Baker sabía que no había manera de salir del mundo de los seres humanos. A pesar de que podía convertirse brevemente en un extraño para sí mismo, no podía dejar de ser

humano. Podía visitar los nuevos lugares creados por la luz. No podía abandonar las ruinas humanas.

> Paredes de ladrillo rojo reblandecidas por líquenes dorados encierran un jardín olvidado, la quietud de una casa vacía. Los brotes blancos de un peral forman una nube por encima del muro, blanco ardiente sobre el azul del cielo. Los camachuelos llaman suavemente desde el interior y parecen distantes y exóticos por el rojo poroso del muro. Puedo imaginar la pechuga del gallo, roja como el ladrillo, limpia y suavemente pura. Éste parece ser el corazón del bosque. La luz es más profunda aquí, y puede sentirse la revelación inminente. Pero no es más que una ilusión.

Sabía que el mundo natural no era un lugar pacífico.

> Intentaré expresar claramente lo sangriento del hecho de matar. Este aspecto se ha difuminado demasiado a menudo por quienes defienden a los halcones. El hombre comedor de carne no es superior de ninguna manera. ¡Es tan fácil amar a los muertos! La palabra «depredador» se ha vuelto imprecisa por el mal uso. Todas las aves comen carne viva en algún momento de sus vidas. Consideremos al tordo de fríos ojos, el elástico carnívoro de los pastos, que acuchilla a los gusanos y aporrea a los caracoles hasta matarlos. No deberíamos hacer algo sentimental de su canción y olvidar que la sostiene el hecho de matar.

Baker sabía que detrás de la belleza se escondía mucho sufrimiento.

> ¡Hay tanta crueldad escondida piadosamente tras el refugio de las hojas! Raramente vemos los huesos de dolor que cuelgan más allá del verde día de verano. Los bosques, los campos y los jardines son lugares de interminables puñaladas, empalamientos, aplastamientos y retorcimientos. Sólo vemos lo que flota en la

superficie: los colores, los cantares, el anidamiento y el dar de comer a las crías. No creo que pudiéramos soportar una clara visión del mundo animal.

Al caminar por el bosque y reparar en un pardillo arrancando con el pico un capullo de una ramita, Baker no puede evitar pensar en la violencia de la vida de las aves:

> [...] Al tirar de la rama y retorcerla para arrancar el capullo me recordó al peregrino rompiendo el cuello de su presa. Independientemente de lo que se destruya, el acto de la destrucción no varía excesivamente. La belleza es el vapor que asciende del pozo de la muerte.

La vista forma de ver la tierra del halcón era obra de la imaginación de Baker. El horror del que estaba huyendo era un mundo en el que los seres humanos sólo encuentran versiones de sí mismos. Si bien no pudo salir de ese mundo, sí que se acercó al límite de la visión humana. No llegó a ver las cosas a través de los ojos de un ave, pero sí pudo desprenderse de sí mismo lo suficiente como para ver a través de unos ojos que no eran ya los que habían sido hasta entonces. Al pasar tantos días durante tantos años en una estrecha franja de terreno, llegó a ver los lugares como acontecimientos momentáneos, no como cosas duraderas.

> Seguir al halcón agudiza la vista. Derramándose tras el ave en movimiento, la tierra fluye alejándose del ojo en deltas de colores punzantes. El ojo golpea de soslayo a través de la escoria de la superficie como el hacha oblicua que corta hasta llegar al corazón del árbol. Un vívido sentido del lugar crece como si fuera una nueva extremidad.

El lugar no era lo único que cambiaba. Para Baker —tal vez porque fuera consciente durante los últimos años en los que siguió al peregrino de que su enfermedad hacía correr más deprisa

la arena del reloj–, el tiempo transcurría de manera diferente: «El tiempo lo mide un reloj de sangre, [...] el recuerdo de una determinada fulminación o el declive de la luz propia de ese momento o de ese lugar o ese día, un recuerdo tan vivo para el observador como el magnesio ardiente».

«Otra luz solar –escribe Stevens– podría crear un nuevo mundo».[100] Hay tantos mundos como cambios de luz. Estamos demasiado encerrados en nosotros mismos como para poder percibir estos lugares fugaces. Hay monjes y místicos que tratan de mantener la mente inmóvil para comprender lo eterno. Baker hacía lo contrario, agudizaba los sentidos para poder mantenerse a la altura de las cosas que llegaban y se desvanecían como un destello.

> El amor por las aves me llegó ya mayor. Durante años las veía únicamente como un temblor en el extremo de la vista. Saben que es imposible para nosotros acceder a estados simples de sufrimiento o felicidad. Sus vidas se aceleran y se calientan a un ritmo que nuestros corazones nunca podrán seguir. Corren una carrera hacia el olvido.

A la gente que ama a otros animales se la acusa a menudo de otorgarles características humanas. No era el caso de Baker. En lugar de tomar otras especies y darles un aspecto antropomórfico, lo que hacía era tratar de perder su propio carácter antropomórfico. Al ver el mundo como imaginaba que los halcones lo verían, era capaz en ocasiones de ser otra cosa distinta de la que había sido. Participaba en la carrera hacia el olvido, abandonándose a sí mismo en su seguimiento del peregrino.

El silencio de los animales

La búsqueda del silencio parece una actividad propia de los seres humanos. Otros animales tratan de huir del ruido, pero el ruido que tratan de evitar es el que anuncia la cercanía de otros

animales. Únicamente los seres humanos quieren silenciar el clamor en sus propias mentes. Cansados del murmullo interno buscan en el silencio una manera de ensordecer el sonido de sus pensamientos. Lo que la gente trata de obtener al buscar el silencio es un tipo de ruido diferente.

Las instituciones humanas que han sido configuradas para cultivar el silencio están invadidas por este ruido. Las iglesias sólo están en silencio cuando están vacías, a veces ni siquiera entonces. El sonsonete de las oraciones deja la estridencia interminable de la monótona reiteración del insulso eco de las anécdotas humanas. Este clamor desaparece en iglesias decrépitas, especialmente cuando llevan bastante tiempo abandonadas. Una iglesia desgastada por los elementos contiene un silencio que no se encuentra en aquellas iglesias a las que siguen acudiendo devotos.

En su introducción a *Un tiempo para callar*, el relato de sus retiros en monasterios franceses en los años cincuenta, el escritor, soldado y viajero Patrick Leigh Fermor se lamentaba del estado de decrepitud en el que muchas de esas instituciones habían caído:

> Emergen en los campos como cimas de una desaparecida Atlántida sumergida a cuatro siglos de profundidad. Los claustros en ruinas se mantienen en pie, inútiles entre los surcos, y sólo los pilares rotos marcan la antigua simetría de los pasillos y los ambulatorios. Rodeados por flor de saúco, con las bases enredadas en helechos y con las enjutas rotas volando y girando sobre sí mismas por encima de las copas de los árboles, siguiendo finas trayectorias, los pilares agrupados suspenden la gran circunferencia vacía de una roseta en un cielo encantado. Es como si un tremendo canto gregoriano hubiera sido interrumpido hace cientos de años y se hubiera quedado petrificado en su clímax desde entonces.[101]

Pudiera parecer que Leigh Fermor no era del tipo de hombres que necesitan silencio. Dedicó gran parte de su vida al placer

y a la aventura y fue un renombrado conversador y amante de la buena vida. A los dieciocho años, recorrió toda Europa en 1933, una experiencia que, mucho más tarde –porque también era un perfeccionista–, plasmó en dos libros de viajes de estilo y viveza extraordinarios: *El tiempo de los regalos*, de 1977, y *Entre bosques y el agua*,[102] de 1986. Durante la Segunda Guerra Mundial formó parte del servicio especial de operaciones (SOE) y pasó dos años en las montañas de Creta haciéndose pasar por pastor, donde lideró el grupo que secuestró al comandante alemán de la isla, una aventura retratada en la película *Emboscada nocturna* de 1957. Tuvo una larga vida–murió en 2011 a los noventa y seis años– y se mantuvo activo hasta el momento de su muerte: nadaba en el mar Egeo cuando era casi un nonagenario y cenaba sin privarse de nada hasta el día antes de morir.

La idea de que un ser humano de esta naturaleza no puede anhelar el silencio es un prejuicio sin fundamento. Quizá estemos destinados a llevar una vida llena de actividad, pero la urgencia de la existencia no elimina la necesidad de la contemplación. Al enfrentarse con una guerra en la que todo lo que valoraba de la civilización podía perderse para siempre, a Leigh Fermor no le quedó otra opción que luchar. Al igual que Koestler, no podía quedarse al margen del conflicto. Pero la actividad no lo es todo en la vida, ni siquiera es la parte más valiosa de la vida, y a menudo son los individuos más activos quienes más necesitan la liberación que supone la contemplación. Es únicamente la desmesurada imagen que la gente moderna tiene de sí misma lo que le hace suponer que los seres humanos más emprendedores se pueden contentar estando siempre rodeados de semejantes.

Tal vez Leigh Fermor habría estado de acuerdo en que las ruinas abandonadas de los antiguos monasterios contienen un silencio que no se encuentra en las casas del espíritu en funcionamiento, pero se lamentaba del declive de la vida monástica. Tenía razones para ello. Las iglesias y los monasterios son una muestra de que el silencio no es la condición normal de los seres humanos. Callarse a sí mismos –y mucho más, callar

a los demás– es algo que a los seres humanos les viene de manera natural, pero el ser silencioso no lo es. Es por ello que los seres humanos sienten la urgencia de encontrar el silencio. Las abadías y los conventos que se multiplicaron por Europa en tiempos premodernos y las numerosas congregaciones de monjas y monjes que había en el Tíbet hasta su destrucción a finales del siglo xx no eran simplemente residuos feudales, sino el reflejo de una necesidad humana por excelencia que las sociedades modernas reprimen, pero que no ha cesado de exigir ser satisfecha.

Si ya no se cultiva el silencio es porque admitir que es necesario exige aceptar nuestra propia inquietud interior, una condición que en otro tiempo se entendía como una fuente de tristeza y que ahora se aprecia como una virtud. «He dicho a menudo –escribe Pascal– que la única causa de la infelicidad del hombre es que no sabe cómo quedarse tranquilo en su cuarto».[103] Si alguien admite que necesita silencio, ha de aceptar que gran parte de su vida ha consistido en un ejercicio de distracción. «Los hombres naturalmente conscientes de lo que son, se esfuerzan por evitar a toda costa la quietud. Harían cualquier cosa para perturbar esa quietud».[104]

Cuando uno piensa en la vida como un estado de constante inquietud, necesita estar distraído constantemente. El trabajo sirve como barrera frente a la carga más pesada del estar sin nada que hacer, incluso el camino hasta el trabajo contribuye a amortiguar el constante murmullo interior. El hecho de que estar constantemente ocupado constituye una forma de distracción se sabe desde antiguo. Sólo últimamente la búsqueda de la distracción ha sido entendida como el sentido de la vida.

Partir en busca del silencio significa aceptar que una vida de actividad no es suficiente, un hecho que poca gente admitiría hoy en día. Los practicantes religiosos de antaño, que aceptaban que no podía alcanzarse una realización en este mundo, eran más realistas. Pero la gente religiosa tiene también sus propias distracciones, una de ellas es la idea de que la necesidad del silencio es una muestra de la superioridad de los seres

humanos con respecto al resto de los animales. En *El mundo del silencio*, el teólogo católico suizo Max Picard escribe:

> El silencio de los animales es diferente del silencio de los hombres. El silencio de los hombres es transparente y claro porque se enfrenta al mundo, libera la palabra en todo momento y la recibe de nuevo en su seno [...]. El silencio de los animales es pesado como una roca. Los animales se mueven entre bloques de silencio, tratando de liberarse de ellos pero encadenados a ellos para siempre.
>
> El silencio está aislado en los animales, y como resultado de ello se encuentran solos.
>
> Es como si el silencio de los animales fuera materialmente tangible. Se abre camino directamente a través del exterior del animal, y los animales no pueden redimirse, no solamente porque carecen de habla, sino también porque el mismo silencio no sirve para su redención: es un silencio duro, coagulado.[105]

Si bien es cierto que la naturaleza del silencio de los animales es diferente, no lo es de la manera descrita por Picard. Mientras que para el resto de los animales el silencio es un estado natural de quietud, para los seres humanos el silencio es una huida de la conmoción interna. El animal humano, de naturaleza volátil y discordante, busca en el silencio un alivio del hecho de ser quien es. Por el contrario, las otras criaturas disfrutan del silencio como un derecho de nacimiento. Los seres humanos buscan el silencio con el anhelo de redimirse de sí mismos; los otros animales viven en silencio porque no necesitan redimirse.

La inversión de Picard de las cualidades del silencio de los seres humanos y de los animales pone a los seres humanos en un pedestal de manera similar a como lo hacía Heidegger al decir que los animales eran «pobres en el mundo». Desde el punto de vista neocristiano de Heidegger, las ratas y los tigres, los gorilas y las hienas, simplemente existen, reaccionando

de forma pasiva ante el mundo que los rodea. Como no pueden percibir el misterioso «ser» del que provienen, los otros animales no son más que objetos. Los seres humanos, por el contrario, no son objetos, puesto que dan forma al mundo en el que viven.

Lo mejor que se puede hacer con esta antigua historia tan triste es olvidarse de ella. Todas las criaturas dotadas de sentidos construyen su mundo. El mundo flotante del halcón es creación suya, de la misma manera en que nuestro mundo atado a la tierra es creación nuestra. Quizá los animales sean pobres en algún sentido, pero su pobreza es un ideal que los seres humanos nunca alcanzarán. Cuando los cristianos y sus herederos humanistas menosprecian el silencio de los animales, tal vez los mueva la envidia.

La distancia entre el silencio de los animales y el de los seres humanos es consecuencia del uso del lenguaje. No es que el resto de criaturas no tenga lenguaje. El discurso de las aves es más que una metáfora humana. Los perros y los gatos se mueven durante el sueño y se hablan a sí mismos mientras hacen sus cosas. Sólo los seres humanos utilizan palabras para construir una imagen de sí mismos y una narración de sus vidas. Pero si el resto de los animales no tiene este monólogo interior, no está claro por qué esto debería situar a los seres humanos en un plano superior. ¿Por qué habría de considerarse un logro tan notable el hecho de romper el silencio para esforzarse ruidosamente en renovarlo?

Mucha gente cree que únicamente los seres humanos poseen conciencia. En su versión más depurada, esta forma de pensar equivale a creer que el universo ha creado a los seres humanos para poder mirarse a sí mismo:

> Venimos de la nada y a ella regresamos.
> Somos prestados al tiempo, y cuando yacemos
> en silenciosa contemplación del vacío
> dicen que podemos sentir cómo éste nos contempla.
> No es cierto, pero ¿quién podría soportar la verdad?

Nosotros somos el vacío que contempla.
Somos su único nervio y mano y ojo.[106]

Los seres humanos son el vacío contemplándose a sí mismo. Una imagen poética maravillosa, pero ¿por qué otorgar este privilegio a los seres humanos? Otras criaturas pueden tener ojos más brillantes. Los seres humanos no pueden evitar ver el mundo a través del velo del lenguaje. Cuando corren en busca del silencio, los seres humanos están tratando de dejar atrás los signos que constituyen su mundo. Esta lucha es tan universal a los seres humanos como lo es el mismo lenguaje. A través de la poesía, de la religión, de la inmersión en el mundo natural, los seres humanos tratan de deshacerse de las palabras que envuelven sus vidas. En el fondo, esto es lo que hacen al esforzarse por mantenerse en silencio. Se trata de un esfuerzo que nunca podrá tener éxito, aunque no por ello deje de tener sentido.

Los filósofos dirán que los seres humanos nunca podrán estar en silencio, porque su mente está hecha de palabras. Para estos lógicos imbéciles, el silencio no es más que una palabra. Imponerse al lenguaje a través del lenguaje es obviamente imposible. Al mirar hacia dentro, uno sólo puede encontrar palabras e imágenes que son parte de sí mismo, pero si uno mira hacia fuera –a las aves y los animales y los lugares fugaces en los que uno vive–, tal vez se pueda escuchar algo que vaya más allá de las palabras. Incluso los seres humanos pueden encontrar el silencio, si son capaces de olvidar el silencio que andan buscando.

Una visita al Museo Británico

Para el visitante humano el Museo Británico puede parecer un almacén de dioses obsoletos. De entre los muchos artefactos que se pueden encontrar allí, ninguno produce una sensación de transitoriedad más intensa que las imágenes veneradas

antaño. Bajo la cúpula de este edificio se pueden encontrar muchos objetos correspondientes a modos de vida que dejaron de existir hace mucho tiempo, pero las imágenes de los dioses son especialmente patéticas, porque fueron hechas para adorar a deidades que se creían eternas. Quizá algunos de los autores de esas imágenes percibieron que los mismos dioses eran creaciones humanas. Si se hubieran dado cuenta de que las imágenes que estaban dejando para la posteridad eran invenciones, ¿cómo se habrían sentido?

El poema de William Empson «Homage to the British Museum» [«Homenaje al Museo Británico»], escrito entre 1929 y 1930, es una meditación sobre la evanescencia de los dioses:

> Acudamos allí y absorbamos las culturas de las naciones
> y disolvamos en nuestras opiniones todos sus códigos.
> Luego, entorpecidos por un titubeo natural,
> (la gente le pregunta constantemente dónde está la salida),
> permanezcamos aquí y reconozcamos que no tenemos un
> camino.
> Admitamos que ser todo es ser algo,
> o concedámonos el beneficio de la duda;
> ofrezcamos a este Dios toda nuestra pizca de polvo
> y garanticemos su reinado sobre el edificio entero.[107]

La manera en que Empson acepta tranquilamente el hecho de que los dioses son tan mortales como los modos de vida que santificaban es difícil de encontrar en estos tiempos. Para aquellos que no pueden soportar vivir sin creencias, cualquier fe es mejor que no tener ninguna. Éste es el atractivo del fundamentalismo, cuya promesa consiste en evitar la falta de sentido a través de un acto de la voluntad. A ello se debe también el entusiasmo en la creación de dioses de los humanistas, que anuncian la llegada de una nueva divinidad, más fea que cualquier otra que fuera adorada en otros tiempos, una versión divinizada de ellos mismos...

En su ensayo del año 1884 titulado *The Pigeons at the British Museum* [«Las palomas del Museo Británico»], Richard Jefferies describía a las palomas del museo como visitantes que veían el edificio como si fuera un elemento perteneciente al mundo natural:

> Para ellas el edificio es simplemente una roca agujereada con prácticas cuevas. Para sus propósitos, tienen suficiente con el exterior y no entran más allá. El aire y la luz, la gravilla iluminada por el sol y el verde que queda entre el edificio y la valla exterior son las únicas cosas que les conciernen. El tráfico denso de Oxford Street que puede oírse desde aquí no significa nada para ellas, la lucha por el dinero no les afecta y la dejan ir. Tampoco les interesan las muchas mentes buscando e investigando en la gran biblioteca: para ellas, este esfuerzo mental no es más significativo que las cargas de las carretas de la calle. Ni los productos tangibles ni los logros intelectuales tienen valor alguno para ellas, tan sólo el aire y la luz lo tienen. En las galerías del interior del museo hay ídolos esculpidos sobre los cuales se ha posado el cálido sol de Oriente durante miles de años. Exigieron gran esfuerzo humano, poco importaba que erraran o no, y son resultado del pensamiento y el trabajo manual de los hombres. Blancas palomas revoloteaban alrededor de los templos llenos de aire y de luz en aquellos tiempos. Revoloteaban alrededor de los mejores templos griegos y alrededor de los pórticos que vieron el nacimiento de la filosofía, e incluso entonces sólo les interesaba la luz –la luz del sol– y el aire del cielo. Continuamos trabajando y pensando, grabando ídolos y sin dar descanso a nuestras plumas, pero el paso de los siglos nos ha dejado en el mismo lugar. Las palomas blancas, que no han trabajado ni física ni mentalmente, poseen la luz del sol. ¿No es acaso preferible la parte que les ha tocado a ellas?[108]

En su búsqueda de la libertad, Jefferies dejó de lado a los dioses creados por los hombres que se alojaban en el Museo Británico y se fijó en el aire y en la luz, pero lo que Jefferies estaba

buscando habría podido llegarle en cualquier parte, en una calle abarrotada, también en una iglesia. La libertad que los místicos de la naturaleza buscan más allá del ámbito de los seres humanos es como el reino espiritual de los hombres religiosos, una construcción del pensamiento humano. Tratar de escapar de uno mismo persiguiendo la propia sombra es un vano empeño, pero si uno mira con ojos que no estén cubiertos por una película de pensamiento, tal vez pueda ver un cuadro que hasta entonces nunca había visto.

Ciudades infinitas

No hace falta mirar más allá del mundo de los humanos para ver un cuadro que no hayan hecho los mismos seres humanos. El mundo de los seres humanos es en sí mismo incognoscible para ellos. Los acuerdos a los que ellos mismos han llegado pueden ser tan impenetrables como los bosques más profundos.

> Conocí una vez a un hombre que, a punto de morir lejos de Londres, suspiraba de forma extraña por volver a ver los borbotones de humo que podían observarse desde el andén del metro, que escapaban como grandes coágulos lanosos a través de un escudo oxidado y mugriento por una abertura circular hasta llegar a la tenue luz que los cubría. Quería volver a ver esa imagen de la misma manera que otros deseaban ver una vez más la bahía de Nápoles o los olivares de Catania. Había otro que quería —¡cuánto lo quería!— ver una vez más la alfombra de palomas sobre la gravilla que había frente a las escaleras de cierto museo; la extraña figura irrepresentable de un hombre maltrecho con una chistera y una bolsa de papel llena de migas de pan, con palomas sobre los hombros, en las manos, rodeando sus pies y revoloteando como una aureola de alas alrededor de su cabeza.
>
> Londres es uno de estos «pedazos». Muy rara vez uno ve tanto de Londres de una vez como lo que habitualmente se

> puede ver de otras ciudades más pequeñas [...]. Vista desde la distancia, es una nube en el horizonte. Por la noche, desde la parte más oscura y lejana de las montañas de Surrey, por encima de la línea como si fuera de tinta que sobre el cielo forman el brezo y las copas de los olmos y los pinos, se puede ver en el cielo un resplandor taciturno y siniestro. Eso es Londres, manifestándose en las nubes.[109]

Se trata de un pasaje extraído de *The Soul of Londres* [«El alma de Londres»], de Ford Madox Ford, de 1905. En él, este novelista, poeta y crítico literario aplica a la ciudad el método del impresionismo literario, el mismo con el que produjo sus obras más innovadoras. En *El buen soldado*, de 1915, Ford transformó la naturaleza de la novela al contar una historia con todos los huecos y las equivocaciones de la vida y la memoria reales. Ford abandonó la ficción centrada en un espectador omnisciente en favor de un intento de recrear lo elusivo de la experiencia. En su obra de cuatro volúmenes *El final del desfile*, publicada entre 1924 y 1928, y posiblemente la mejor novela inglesa del siglo xx, Ford aplicó una técnica similar para recrear el impacto de la Gran Guerra sobre la vida en Inglaterra. Al abandonar la descripción narrativa en favor de las irregularidades de la percepción y la memoria, Ford tenía como objetivo conseguir un mayor realismo. En lugar de fabricar una narrativa coherente, Ford presenta las experiencias de un único individuo, pero este individuo es huidizo y está formado por una confluencia de sensaciones; no es un único observador o actor dotado de continuidad.

El impresionismo literario de Ford surgió alrededor de la misma época en la que surgió el impresionismo en pintura, y hay afinidades entre ambos. De la misma manera que los pintores impresionistas trataban de dejar constancia de sensaciones más que de representar cosas, Ford intentó capturar las experiencias transitorias que dan forma a nuestras vidas. Ver el mundo como si éste consistiera en cosas estables es una forma de alucinación. Escenas que se desvanecen con rapidez

adquieren la fijeza helada de las ilustraciones de los libros o de las obras expuestas en museos. El impresionismo literario era un intento de crear una nueva especie de realismo.

Ford cita a Tennyson como un ejemplo del tipo de escritura que criticaba:

> Y los murciélagos se movían en círculos en los fragantes
> cielos,
> rodeando y encendiendo las formas peliculares
> que envuelven el crepúsculo con capas de armiño,
> pechos de lana y ojos como perlas.

Sobre estos versos, Ford comentaba:

> No hay duda de que esto es buena historia natural, pero tampoco la hay de que no es impresionismo, pues nadie que viera un murciélago al anochecer podría distinguir el armiño, la lana, o los ojos como perlas. Ésas son cosas que uno puede leer en los libros, o ver en los museos o en el jardín botánico. O quizá en un murciélago muerto encontrado en un camino. Lo que no es impresionismo es añadir al registro de las observaciones de un instante las observaciones de otro instante completamente diferente. El impresionismo es algo completamente hecho de momentos [...]. Cualquier pieza de impresionismo, ya sea en prosa, verso, pintura o escultura, es la impresión de un instante; el impresionismo no es una especie de registro completo de una conjunción de circunstancias, sino el registro de cómo la mente trae al frente ese conjunto de circunstancias que se dieron diez años atrás, o hace diez minutos. Puede tratarse incluso de la impresión de un instante –pero se trata de una impresión, y no de una crónica estudiada.[110]

Desde una manera de pensar impresionista, el mundo que experimentan los seres humanos no es una representación imperfecta de una realidad que algún día llegaremos a conocer perfectamente. El mundo de los seres humanos es una

sucesión de fragmentos, ya que refleja la naturaleza del animal que lo construye. No es posible una percepción perfecta de las cosas, puesto que las cosas cambian con cada percepción que se tiene de ellas.

Hay filósofos que dirán que lo que construyen los seres humanos puede conocerse incluso si todo lo que existe fuera de su mundo es inaccesible, pero lo que construyen los seres humanos puede ser también insondable. Un mapa puede representar las estructuras físicas de las que una ciudad se compone en un momento dado, pero no la ciudad en sí misma, que continúa siendo ignota. Esto no se debe sólo a que la ciudad haya cambiado materialmente en el momento en el que el mapa aparezca. Un mapa no puede contener la infinidad de lugares que contiene la ciudad cambiante con la gente que va y viene de un lugar a otro. La representación gráfica es una abstracción que simplifica las experiencias, que son incomparablemente más multicolores. Pensamos en las ciudades como pensamos en nosotros mismos, como entes estables que se repiten en el tiempo, cuando en ambos casos la repetición es algo insustancial, una creación del pensamiento que es en su mayor parte ficticia.

Para Ford, Londres no era un lugar duradero, sino un laberinto en movimiento:

> Cuando se piensa en ella desde una distancia suficiente, Londres tiene muy poco que ofrecer a la mente en tanto que imagen. Se trata esencialmente de una "ciudad", y aun así, ¡qué poco de ciudad y cuánto de abstracción! Uno dice que "conoce su Londres", y qué poco conoce de Londres aparte de lo que no es "lo suyo", de hecho. Si por casualidad se tratara de un astrónomo, probablemente conocería mucho más de su sistema solar. [...] Y con su «atmósfera» –cualquiera que sea–, su «carácter» –cualquiera que sea–, con los toques particulares que constituyen la familiaridad y el sentimiento hogareño, la forma de los cascos de sus policías, el caché de los escaparates de las tiendas, los efectos de la luz de sus faroles de

> acero sobre la niebla, sobre las fachadas de las casas, sobre los jardines, sobre las vallas de los parques, todas estas pequeñas cosas que aliñan su atmósfera y su carácter, ese trampolín seguirá siendo para uno, de una u otra manera, un cristal a través del cual siempre verá la ciudad, un estándar en referencia al cual siempre se medirá Londres, que aun así seguirá siendo de nadie.[111]

Ford no fue el primero en sugerir que Londres podía ser infinito e incognoscible. Al describir su deambular alrededor de la ciudad bajo los efectos del opio, el ensayista de principios del siglo XIX Thomas de Quincey confesaba que tenía la impresión de que las calles que atravesaba eran espectrales. Al igual que el también comedor de opio Samuel Coleridge, De Quincey estaba muy influido por la filosofía idealista alemana y se aferraba a una especie de ocultismo trascendental en el que las sensaciones eran manifestaciones de realidades espirituales, pero entre el impresionismo y la fe oculta continúa habiendo una brecha abierta más allá de lo que les es revelado a los sentidos. El mundo simbólico que han creado los seres humanos no es un texto hermético que bien interpretado proporcione un conocimiento secreto de las cosas. Los símbolos humanos son polvo esparcido sobre un mundo que está más allá de lo comprensible.

Si los románticos se alejan de las cosas construidas por los seres humanos a fin de encontrar algo con sentido que no haya sido hecho por los humanos, los idealistas vuelven al mundo de los seres humanos a fin de escapar de la falta de sentido. Los dos están equivocados. Incomprensible para sí misma, la mente humana construye mundos que no puede alcanzar a entender. Las creaciones humanas contienen una belleza que pasa desapercibida al ojo humano corriente. Los lugares construidos por los seres humanos son tan misteriosos y fugaces como los que aparecen entre las sombras de los bosques. Al romper el encantamiento de la percepción diurna, uno puede ver en las ciudades paisajes tan inesperados como aquellos

lugares que los exploradores descubren en las partes desconocidas del globo.

Una tos de cementerio y un abrigo verde

Si uno estuviera destinado a una muerte prematura, ¿qué haría con el poco tiempo que le quedara? Hubo una persona que decidió dedicarlo a sentarse junto a un pequeño estanque:

> Aunque tiene una forma bonita, como si fuera un estanque artificial, en realidad no lo es. Se trata de un estanque abastecido por las aguas superficiales de las amplias gargantas subterráneas, y aun así a mí siempre me ha parecido un lugar encantado. A menudo he pensado al pasar frente a él que algún día, como una dispensa especial, recibiría de esta charca, de este balde verde de agua resplandeciente, el secreto de la vida en un suspiro. Me sería revelado –pensaba– con la misma certeza y naturalidad con la que el rocío hace sentir su presencia en las arrugadas flores del crepúsculo que uno encuentra repentinamente húmedas al tacto tras el período de la mariposa seca en un día de verano.
>
> Siempre a la espera de ese momento de gracia, he merodeado por la orilla del estanque en todas las estaciones [...]. Fue durante un suave anochecer del pasado mes de septiembre cuando me llegó el aliento del conocimiento que buscaba [...]. Todo estaba en silencio. Todo estaba expectante. El mensajero que tanto había esperado se manifestaba por fin.
>
> Era una liebre. La vi a lo lejos y no me arriesgué a mover un solo dedo. Se acercaba con paso incierto, ahora avanzaba, ahora retrocedía, ahora juguetona, ahora seria. Cada vez estaba más cerca. ¿Se trataba simplemente de que quería beber agua? ¿Sería posible que pudiera verla agachar su suave barbilla hacia el agua marrón a menos de diez kilómetros de donde yo me encontraba? Sin duda si me era concedida la suerte de ser testigo de una operación tan delicada, por fin recibiría la

revelación esperada. El sosiego del anochecer era tan profundo que hubiera podido oírse a un ratón de campo restregar su pelaje en la hierba; mientras, la luna colgaba tranquila sobre el fondo de un cielo infinitamente remoto [...].

Algo me despertó repentinamente de mi arrebato. Oí un ruido, un ruido tan sensible y fresco como el sonido de una lluvia suave sobre una hoja. Era la liebre que bebía.[112]

Llewelyn Powys pasó la mayor parte de su vida adulta cerca de la muerte. Uno de los once hijos del reverendo Charles Francis Powys, Llewelyn Powys fue el hermano menor de los escritores más conocidos John Cowper Powys (1872-1963) y Theodore Powys (1875-1953). En 1909, cuando tenía veinticinco años, se enteró de que sufría de tuberculosis pulmonar.

La conmoción de saber que estaba realmente enfermo me produjo el más extraño de los efectos [...]. Actuaba como si la muerte no fuera el final de todo niño nacido en este mundo, sino como si fuera un acontecimiento que de alguna manera misteriosa me estuviera reservado sólo a mí, [...] me gustaba extraer de ello todas las sensaciones que podía proporcionarme y, aun así, al mismo tiempo, en el fondo de mi corazón me negaba a darme cuenta de lo realmente grave que era mi enfermedad. Me gustaba hablar sobre la muerte, pero no tenía en mente morir [...]. Teatralizaba mi situación de todas las maneras posibles. Perdí completamente la cabeza y me dedicaba a charlar con la muerte como si fuera una ardilla gris en lo alto de un árbol, fuera de todo peligro.

Su hermano John viajó de París a Dorset para verlo. Se adentró en su habitación antes de que amaneciera. Hablaron hasta que se hizo de día; Llewelyn murmuraba para no dañar sus pulmones. Su otro hermano, Theodore, que había viajado desde un pueblo cercano en el que vivía, parecía preocupado por la posibilidad de contagiarse del mal de Llewelyn: «Estaba sentado junto a la ventana abierta, respirando aire fresco, mientras

daba voz a miles de observaciones fantásticas y extravagantes». Otra persona que lo visitó fue un viejo albañil.

> Se sentó junto a mi cama, y todo su comportamiento era muestra de esa exultación peculiar que cualquier ser humano siente al ver a otro atrapado en una trampa perversa. «Tiene usted una tos de cementerio», dijo [...]. Esas palabras ciertamente me hicieron sobresaltarme; me hicieron caer en la cuenta de que era yo, y sólo yo, quien una vez terminados todo mi teatro y mis sensacionalismos, se quedaría pasando frías noches, fríos años, fríos siglos solo en la fría madera de olmo de un ataúd.[113]

Como parte de la búsqueda de un tratamiento para su enfermedad, Powys dejó Inglaterra en diciembre de 1909 con destino a Clavadel, en Suiza, donde pasó dos años en un sanatorio. Durante su convalecencia soñó con la muerte de manera recurrente.

> Era algo que me había ocurrido desde la infancia, pero durante esa época aquellas imágenes insustanciales eran más palpables, más reales que nunca. Me encontraba, por ejemplo, deambulando por algún paisaje soñado cuando de repente tomaba conciencia de un olor que venía violentamente a mi nariz. Era un olor al mismo tiempo dulce y repugnante. «¡Ah! —me decía a mí mismo—, ¡es el olor del ser mortal, el olor de la carne humana pudriéndose!», e inmediatamente la tierra sobre la que me apoyaba se hundía bajo mis pies y me encontraba luchando en un cementerio que cedía en todas direcciones, [...] y descubrí, en años posteriores, al acercarme con demasiada confianza a los cadáveres de quienes había amado, que el olor de mis sueños era efectivamente el olor de los cuerpos humanos tras la muerte, un olor sutilmente diferente del que desprende el ganado al morir.[114]

Rodeado por la muerte, Powys se sentía liberado de la represión sexual dominante entre las clases medias británicas de

la época y, el tiempo que pasó en aquel sanatorio suizo, donde esas costumbres eran desconocidas, no fue tan desgraciado como cabría suponer.

> Estaba encantado de encontrarme en un parque tan afortunado, y sentí, en realidad, el contento infinito que podemos imaginar siente una mariposa, una vanesa, por ejemplo, que después de un vuelo agotador a través del asfalto de la ciudad, se encuentra felizmente resguardada en un jardín repleto de geranios.

A diferencia de algunos de sus compañeros del sanatorio, Powys deseaba apasionadamente seguir viviendo. A pesar de ello, ponía en riesgo su salud una y otra vez jugueteando con otros pacientes que aún podían ser fuente de contagio.

Durante el resto de su vida Llewelyn fue un ardiente defensor de la libertad sexual y un decidido opositor al cristianismo, al que se enfrentaba en parte por su complicidad en la represión sexual. Se veía a sí mismo como un discípulo de Lucrecio, aunque sin aceptar la creencia de este poeta epicúreo romano según la cual el sexo se debía evitar como una amenaza para la tranquilidad mental. Muchos de sus escritos tardíos consistían en defensas apasionadas del materialismo. «La posible aniquilación de la materia –escribía–, la posible aniquilación del universo, he aquí una hipótesis sobre la cual fundamentar la filosofía de nuestras vidas».[115] Insistía firmemente en que rechazar la religión significaba rechazar cualquier idea de orden en el mundo.

> No sólo la creencia en Dios debe ser abandonada, no sólo toda esperanza de vida después de la muerte, sino toda confianza en un orden moral decretado. Es tan evidente como la luz del sol que la existencia, tal y como la conocemos, no puede estar bajo la supervisión de ninguna divinidad mínimamente escrupulosa [...]. La ausencia de un orden moral desconectado de las costumbres humanas está fuera de toda duda. Hemos de estar preparados para orientarnos sin brújula y con la resbaladiza

cubierta de las embarcaciones de nuestras vidas deslizándose bajo nuestros pies. Nihilistas dogmáticos, profundamente escépticos de todo bien, nos encomendamos a nuestros propios recursos como náufragos en el mar. No tenemos sentido de la orientación y reconocemos sin dudar que, más allá del margen de nuestro breve momento, todo está perdido.[116]

A partir de las divagaciones inconexas de Jesús —«un poeta original y apasionado»—, Pablo elaboró una religión que negaba la vida. Más que luchar contra ella, Powys sugería que había que dejar atrás la fe inventada por Pablo: «Dejémosla ir. ¿Qué importa? Da lo mismo. Los mosquitos seguirán zumbando, las abejas seguirán murmurando con sus bocas inofensivas bien hundidas en la miel. Los pájaros seguirán durmiendo en las ramas de los árboles, los insectos de la noche seguirán llevando a cabo oscuras tareas entre los tallos de la hierba, y lo seguirán haciendo sin tener la más mínima relación con las fantasías surgidas de la mente de aquel hombre».[117] Los humanos son «ganado soñador, imágenes de aliento, sombras pasajeras que se mueven ágilmente entre los pastos del mundo hacia el cementerio, donde, con una simple palmada, la eternidad es como un día y un día como la eternidad».[118]

A pesar de ser un enemigo de la religión tradicional, Powys no era incapaz de apreciar su belleza. «Alguna vez, un domingo por la mañana temprano, entraba en la antigua iglesia gris para tomar el sacramento, [...] y al arrodillarme e inclinar la cabeza para participar en el antiguo y bonito ritual, trataba de concebir qué secreto guardaba el murmullo salvaje que lo hacía capaz de sobrevivir generación tras generación, donde fuera que dos o tres se encontraran reunidos. Y envuelto por la curiosa paz del lugar y por los fríos y desnudos árboles del seto que rodeaba a la iglesia y que podían verse a través de las ventanas emplomadas, yo también me sentía medio inclinado a creer. ¿Por qué no?».[119]

Aunque nunca dejó de sorprenderse por lo propagado que estaba el cristianismo ni de lamentar que hubiera conseguido

convertir a tantos, no atribuía su éxito a la estupidez humana. La religión era una respuesta poética a realidades que eran humanas e inmutables, la más importante de las cuales era el hecho de la muerte.

Al volver a Dorset una vez que la enfermedad parecía haberse retraído, Powys se cruzó en el camino con un carpintero que conocía.

> «¡Dios mío! –exclamó–. No imaginaba que fuera a volver a verlo, señorito Llewelyn, salvo como cadáver, si entiende usted lo que le quiero decir». [...] El viejo carpintero me miró de arriba abajo, del sombrero sobre mi cabeza a las botas en mis pies, teñidas del amarillo de la hierba belida. «Puede que dure hasta el final del verano –dijo juiciosamente–, pero nunca se liberará de esa tos. Los médicos dirán que pueden curarlo, pero no es cierto. Pueden ponerle parches, pero no dude de que dentro de poco estará envuelto en un abrigo verde». Al decir «un abrigo verde» se refería a la hierba verde que estaba convencido que pronto crecería sobre mi tumba.[120]

El carpintero acertó al predecir que Powys no se curaría, pero se equivocó al decir que pronto estaría muerto. En 1924 se embarcó para el África Oriental Británica, donde uno de sus hermanos tenía una explotación en la que él pasó cinco años trabajando como peón ganadero. Más tarde se haría famoso en Estados Unidos con la publicación de una serie de artículos sobre su vida en África. Su estancia allí no hizo sino endurecer su filosofía: «África, como uno de sus leones de melenas negras, se bebe a lengüetazos la sangre de la vida y todas las delicadas ilusiones que durante tanto tiempo han danzado ante los ojos de los hombres y los han hecho felices. La verdad es lo único que queda con vida. Lo que se sospechaba en Europa es obvio aquí: *al fondo del pozo de la vida no hay esperanza.* Bajo Escorpión, bajo la Cruz del Sur y bajo la clara luz de este sol tropical y desprovisto de pasión, se evidencia el hueco vacío del alma del mundo: *la superficie lo es todo, no hay nada por debajo*».[121]

En lugar de perturbarle el descubrimiento de que no había nada bajo la superficie de las cosas, se convenció de disfrutar de la vida aún más.

Después de regresar a Dorset, partió con su hermano John en 1919 rumbo a Estados Unidos con la idea de ganarse allí la vida como escritor y profesor. A diferencia de su hermano, él no tenía temperamento de profesor. Ganaba tan poco dinero escribiendo que en un momento dado consideró la posibilidad de alojarse en una de las habitaciones que anunciaba un hotel de la Sexta Avenida de Nueva York a veinticinco centavos la noche, pequeños cubículos sombríos que se abrían como catacumbas a un pasaje central. «Con un sentimiento de nostalgia infinita recordaba cómo una vez yo había cabalgado por las praderas de África, donde las herraduras de mi caballo sonaban sobre huesos de león; donde había lugares tan distantes de la humanidad y de las trampas que los hombres se ponían entre sí, que una hembra de rinoceronte podía amamantar a sus crías completamente ignorante de que existía en el mundo un antropoide erecto como el Homo sapiens, sin parangón en su ferocidad y su astucia».[122]

En 1925, Powys regresó a Inglaterra en compañía de Alyse Gregory, que había trabajado como editora de la revista literaria norteamericana *The Dial*, y con quien se había casado en 1924, para asentarse en un remoto lugar de la costa de Dorset. De vuelta a Estados Unidos, donde por fin Powys se había hecho con una reputación gracias a sus recuerdos de su vida en África (*Ebony and Ivory* [«Ébano y marfil»] y *Black Laughter* [«Risa negra»]), viajaron por todo el mundo: Palestina, Capri, Estados Unidos una vez más y, luego, las Indias Occidentales, para volver a Dorset y, finalmente, llegar a Suiza. Nacido en 1884, Powys murió de úlcera hemorrágica en diciembre de 1939.

Su muerte debió parecerse mucho a lo que el propio Powys había imaginado en *Love and Death: an imaginary autobiography* [«Amor y muerte: una autobiografía imaginaria»], publicada en mayo de 1939:

Entonces me di cuenta de que Alyse debía de haberle pedido a la enfermera que se fuera, pues estábamos los dos solos. La fiebre me había abandonado. Tenía frío y temblaba. La cabeza, sin embargo, la mantenía despejada. Me estaba muriendo y lo sabía. Desprovisto ya del resto de mi día, me tocaba desprenderme ahora de mi aliento. Al fin me había llegado ese temido momento; me había llegado, pero no sentí miedo. [...] La muerte, pensé, no es tan terrible como esperaba. [...] Jadeaba. Un manto del negro más profundo que nunca había visto me pasó por encima, sumergiendo mi ser, hundiéndolo en un diluvio de oscuridad, una oscuridad de sensación inocente, de pensamiento inocente; una oscuridad a la que no le atañía nada excepto un comercio ciego y ajeno a la envidia con el polvo de épocas sin final.[123]

En Suiza, unas pocas horas antes de morir, Powys le dijo a su mujer: «Ojalá fuera la dulce telaraña del polvo». Un año más tarde, de vuelta en Dorset, Alyse escribió: «El nuestro es un origen animal, y volvemos al polvo, las fantasías de nuestro cerebro no son más que flores de cardos en el viento. En el comportamiento y en la forma de pensar me gustan lo formal, la fineza y la sutileza, y al mismo tiempo sé que la vida no es nada en absoluto, todo fanfarria, el ala de un grajo perdida como el silbido de un niño».[124]

Alyse Gregory sobrevivió a su marido más de un cuarto de siglo, la mayoría del tiempo estuvo feliz, dedicada a recibir las visitas de amigos venidos de todo el ancho mundo y a disfrutar del paisaje natural en la casa en la que había vivido junto a él. En 1957 se mudó al interior porque la vida en aquella casa requería caminar más de lo que su delicada salud le permitía. Diez años más tarde se suicidó tragándose unos polvos letales después de acostarse envuelta en un abrigo que su marido solía ponerse.

Powys no se quitó la vida, pero tampoco luchó cuando la enfermedad se la arrebataba. Se negó a someterse a una operación que le habían recomendado los médicos. «Me arrastran

en una dirección equivocada. He tenido una existencia feliz y quiero morir al final como un seguidor de Epicuro».[125] Una semana antes de morir le había escrito a un amigo: «He tenido una vida feliz durante medio siglo bajo la luz del sol».[126]

¿Qué fue lo que Powys persiguió a lo largo de su vida, mientras huía de la amenaza de una muerte temprana? Desde luego no fue la inmortalidad. Powys compartía el sentimiento del poeta imagista F. S. Flint de que los seres humanos no están hechos para ser inmortales:

> ¿Inmortales?... No.
> No pueden serlo, ni estas personas
> ni yo.
> Caras cansadas,
> ojos que nunca han visto el mundo,
> cuerpos que nunca han vivido en el aire,
> labios que nunca han acuñado palabras,
> están entrecortados y enmarañados,
> bloqueando la carretera...
> ¿Inmortales?...
> En un bosque,
> mirando la sombra de un ave
> saltar de un helecho a otro,
> yo soy inmortal.
> ¿Pero ellos?[127]

A pesar de que Powys detestaba la idea de morir, no consideraba un castigo ser mortal. El hecho de estar siempre cercano a la muerte lo liberó para seguir a su propio capricho, que era la sensación de la vida misma.

Un acto de desaparición

«[...] Aquel hombre que había dejado atrás a todos los fantasmas, que había despistado a todas las sombras y que le

miraba a uno a los ojos serena y fríamente»,[128] tal es la descripción que Georges Simenon hace del señor Monde, un respetado hombre de negocios que desaparece repentinamente el día de su cuarenta y ocho cumpleaños, dejando atrás mujer, familia y negocios. Lo hace por su propia voluntad, pero con la impresión de no tener otra alternativa. «No había conflicto interno ni decisión que tomar, no hubo de hecho nada que decidir en absoluto». Cuando después de retirar una suma considerable de la caja fuerte pone los pies en la calle, no tiene un plan de acción definido. Después de cambiarse de ropa y vestirse como si fuera un obrero, y de afeitarse el bigote, se registra en un hotel barato y por la mañana coge el tren a Marsella.

Cuando se despierta en otra habitación barata, cercana al puerto de la ciudad, nota que ha estado llorando. «No eran lágrimas ordinarias. Salían a borbotones en un chorro infinito desde algún manantial interior, se acumulaban tras la barrera de sus pestañas para, a continuación, verterse libremente sobre sus mejillas, no como gotas separadas, sino como riachuelos zigzagueantes iguales que los que se pueden ver en las ventanas en los días de lluvia, y la parte húmeda de su almohada era cada vez más amplia». No llora por la habitación vacía en la que se encuentra, sino por la vida que ha llevado:

> Era lúcido, no con una lucidez cotidiana de la que uno admite tener, sino, por el contrario, una del tipo de la que uno se siente avergonzado, tal vez porque confiera a cosas supuestamente ordinarias la grandeza que les adscriben la religión y la poesía. Lo que caía como un torrente por todo su ser, a través de sus ojos, era toda la fatiga acumulada durante cuarenta y ocho años, y si eran lágrimas dulces, lo eran porque el mal trago había terminado.
>
> Se había dado por vencido. Había dejado de luchar. Había ido corriendo desde algún lugar lejano –el viaje en tren ya no existía, sólo quedaba una sensación de huida sin final–, había ido corriendo hasta allí, hacia el mar que, azul y vasto, más

intensamente vivo que ningún ser humano, el alma del mundo, respiraba plácidamente junto a él.

Al despertar de este sueño por el ruido de una pelea en la habitación contigua, se enamora de una chica –Julie– que consigue un trabajo como azafata en un casino. A los pocos días está viviendo con ella y trabajando en un club nocturno, donde le pagan por espiar al resto de empleados a través de un agujero y por asegurarse de que nadie engaña a nadie. Unos días después, el paquete que contenía el dinero que había sacado de la caja fuerte que había puesto en lo alto de su armario desaparece. Ahora no tiene nada y, cambiándose el nombre por Désiré Clouet –un nombre que había visto en el rótulo de una zapatería–, vive como viven los demás.

El señor Monde no encuentra la libertad que andaba buscando. El mundo que encuentra en los márgenes de la sociedad no es tan diferente del mundo que ha rechazado, es sólo más complicado. Aun así, la vida es diferente para Désiré. La luz ha cambiado: «La luz era la misma que la que penetra por los riachuelos resguardados del Mediterráneo: era consciente de que era la luz del sol, pero una luz del sol diluida, difusa, a veces descompuesta como en un prisma, de repente violeta, o verde, un verde intenso y legendario, un huidizo rayo verde».

No está decepcionado ni deprimido. Sabe quién le robó su dinero, una criada que lo había mirado de manera hostil desde que se produjera el robo, con la que se saluda con exagerada cortesía cada vez que se cruzaban.

El señor Monde no sentía ira ni resentimiento, no lamentaba nada. Alrededor de los catorce o quince años, cuando estaba en el instituto, había atravesado un período de misticismo agudo después de un ayuno cuaresmal. Había dedicado sus días y parte de sus noches a la perfección espiritual, y daba la casualidad de que tenía consigo una fotografía suya de la época. [...] Estaba más delgado y parecía bastante desdeñoso, con una sonrisa cuya dulzura más tarde lo enfurecería, cuando tuvo

> lugar la reacción [...]. Y a pesar de que el color de su cara hubiera sido rosa una vez, ahora era cetrino. Miraba con cierta complacencia, cuando se daba la ocasión, al reflejo de un rostro que no sólo hablaba de serenidad, sino de una alegría secreta, un deleite casi morboso.

Una noche, en el club nocturno en el que trabaja espiando a través del agujero, espía a su primera mujer, ahora convertida en una adicta a la morfina. Se encuentran y viajan de vuelta a París, donde se encarga de que ella reciba tratamiento. Al mismo tiempo vuelve con su familia sin ofrecer ninguna explicación por su ausencia. No es la misma persona de antes. Al convencer a su mujer de que volviera con él y se sometiera a los cuidados de un médico, algo ocurrió en su interior:

> No había duda de que no se había convertido en un espíritu incorpóreo. Seguía siendo el señor Monde, o Désiré, probablemente Désiré [...]. ¡No! Daba igual [...]. Era un hombre que durante mucho tiempo había soportado el estado de ser un hombre sin ser consciente de ello, justo como otros padecen una enfermedad sin saberlo. Siempre había sido un hombre entre otros hombres, y como ellos había luchado, a empujones entre la multitud, unas veces débilmente y otras con determinación, sin saber en qué dirección se estaba moviendo.
>
> Y ahora, bajo la luz de la luna vio de repente la vida de manera diferente, como si le ayudaran unos rayos x milagrosos.
>
> Todo lo que hasta entonces había tenido importancia, todo el integumento, la carne y la apariencia externa de todo ello había dejado de existir, y lo que había en su lugar [...]. ¡Pero de eso se trataba! No merecía la pena hablar de ello con Julie ni con ninguna otra persona: Era *incomunicable*.

¿Qué había descubierto que no sabía hasta entonces? Tumbado en la cama de la habitación del hotel de Marsella, sumergido en el sueño sólo a ratos, se sentía como si hubiera descubierto algo. ¿Pero qué era lo que había descubierto?

> Se dio la vuelta pesadamente sobre la dura cama que olía a sudor. Se había vuelto a acostumbrar al olor de su propio sudor, igual que cuando era niño. Durante demasiados años, durante la mayor parte de su vida, había olvidado ese olor, como el olor del sol, todos esos olores vivos de los cuales la gente deja de ser consciente cuando va a lo suyo, y se preguntaba si ésa había sido la causa [...].
>
> Se encontraba cercano a una verdad, a un descubrimiento, había empezado a excavar de nuevo, entonces algo lo trajo de vuelta a la superficie [...].

Lo que el señor Monde había descubierto no puede ponerse en palabras. Una epifanía negativa en la que los significados de la vida cotidiana se desvanecen, que viene y se va en un destello, pero lo que el señor Monde ve no es carente de valor, pues hace de él un hombre nuevo.

La huida es una de las «novelas duras», o *romans durs*, de Georges Simenon, que utilizaba este término para distinguirlas de los cientos de populares libros de suspense que también escribió. En estas novelas duras, el creador del inspector Maigret examinaba los estados de ánimo inestables que socavaban las vidas aparentemente más sólidas.

El tema del que tratan estas novelas es el alma humana, pero hay muy poco de psicología en las descripciones que Simenon hace de sus personajes. El señor Monde existe en las impresiones que lo mueven a actuar. Al lector no se le informa de los motivos que poseen a este hombre de negocios y lo llevan a abandonar la comodidad de su vida burguesa por el aparente romanticismo del mundo de los marginados. En su lugar, nos enteramos de que ni el propio señor Monde sabe por qué está huyendo. Aunque descubrimos algo sobre los pensamientos que le perturban el sueño, apenas se nos dice nada sobre su estado de ánimo. Descubrimos que durante su temprana adolescencia atravesó un período de recogimiento. Si hay relación alguna entre ese período de recogimiento y su

repentina renuncia a una vida bien asentada, queda abierto a la interpretación.

Es como si el señor Monde estuviera compuesto por los escenarios en los que se encuentra. A pesar de que apenas sabe qué estaba haciendo, lo que hizo fue su propia obra, un acto impulsivo. El extraño en el que se convierte emerge como de la nada, una respuesta a las imágenes, los sonidos y los olores con los que se encuentra cuando se desprende de su vida anterior. Las historias de Simenon no tienen moraleja, pero si detrás de ellas hay una idea, esta idea es que las impresiones que experimentamos son más reales que los «nosotros mismos» que imaginamos que crean nuestras vidas.

Como en el resto de obras de Simenon, la religión no se rechaza, simplemente se ignora. El señor Monde recuerda las austeridades de su adolescencia con un desdén no exento de ternura, y no hay nada que indique que anhele ningún tipo de redención. Lo que está buscando es una especie de libertad, esa libertad que se alcanza cuando uno deja de estar regido por las leyes de la memoria.

En su estudio sobre Proust, Samuel Beckett escribió:

> Las leyes de la memoria están sujetas a las leyes más generales del hábito. El hábito es un compromiso al que el individuo llega con sus circunstancias o con sus propias excentricidades orgánicas; es garante de una aburrida inviolabilidad, pararrayos de su existencia. El hábito es un lastre que encadena al perro a su propio vómito. Respirar es un hábito. Vivir es un hábito. O mejor dicho, la vida es una sucesión de hábitos, puesto que el individuo es una sucesión de individuos [...]. La creación del mundo no tuvo lugar de una vez y para siempre, sino que ocurre todos los días. El hábito es entonces el término genérico con el que nos referimos a los innumerables tratados acordados entre innumerables sujetos y sus innumerables objetos correlativos. Los períodos de adaptación que separan adaptaciones consecutivas (porque ninguna macabra transustanciación puede hacer que las sábanas de la tumba

> sirvan como mantillas) representan las zonas de riesgo en la vida del individuo: peligrosas, precarias, dolorosas, misteriosas y fértiles, cuando por un momento el hastío existencial se sustituye por el sufrimiento del ser.[129]

El mundo en el que uno vive todos los días está formado de hábito y memoria. Las zonas de riesgo son los momentos en los que el yo –también hecho de hábito y memoria– cede. Entonces, aunque sólo sea de manera momentánea, puede uno convertirse en algo diferente de lo que era.

El extraño junto al escenario

El santo patrón del humanismo es una figura enigmática. No podemos saber cómo era realmente Sócrates, pues la imagen que tenemos de él fue construida por Platón. Quizá el fundador de la filosofía occidental fuera un sofista, que prefiriera creer que no había nada que mereciera la pena saberse a aceptar que no sabía nada; quizá fuera un antiguo practicante del chamanismo, cuyas visiones de la verdad provinieran de un oráculo interior. Y quizá fuera tal y como Platón lo describe, un racionalista místico que creía que los seres humanos –unos cuantos iniciados únicamente– podían acceder a una esfera más allá del tiempo.

No tiene mucha importancia quién o qué fue Sócrates, puesto que todo el poder que tiene sobre la mente es el poder del mito. La herencia socrática es una serie de artículos de fe que de una u otra manera han dado forma al pensamiento humanista. La idea de que la maldad humana es un tipo de error que desaparecerá según avance el conocimiento; la idea de que una buena vida requiere su propio examen; la idea de que la práctica de la razón puede permitir a los seres humanos conformar su destino... Todas estas aseveraciones, tremendamente cuestionables, han sido repetidas como axiomas irrebatibles desde que Sócrates alcanzó la condición de santo del

humanismo. Nietzsche, quien lo atacó violentamente sin dejar en ningún momento de admirarlo y reverenciarlo, escribió: «Uno se encuentra en la obligación de ver a Sócrates como el punto particular a cuyo alrededor gravita la llamada "historia del mundo"».

Aunque sólo sea por la asunción implícita de que el pensamiento europeo da forma a la historia universal, se trata de una afirmación extravagante. No obstante, sí es cierto que el pensamiento moderno se asienta mucho sobre premisas socráticas. Cuando atacaba a Sócrates como la fuente última del humanismo, Nietzsche volvía la vista hacia una arcaica cultura griega prefilosófica que quizá no existiera nunca en la forma dionisíaca que él imaginaba. Sin embargo, cuando escribe «la imagen de Sócrates muriendo, el hombre elevado por encima del miedo a la muerte gracias al conocimiento y a la razón, es la heráldica que cuelga sobre las puertas de entrada a la ciencia para recordar a todo el mundo cuál es su propósito, que puede resumirse en hacer que la existencia parezca inteligible, y con ello justificarla»,[130] Nietzsche describe de forma precisa la fe que de hecho enmarca las vidas de aquellos occidentales que creen que han abandonado la religión.

Tal y como Nietzsche la entendía, uno de los principios de esta fe es que la tragedia no es definitiva: lo que llamamos trágico es sólo un tipo de fracaso de consecuencias desafortunadas o desastrosas, cuya incidencia y efectos pueden disminuir con el tiempo. Con la prevención razonable, la tragedia se puede evitar o, si resulta ineludible, podrá provocar aspiraciones humanas en el futuro. No hay duda de que los seres humanos siempre sufrirán la pérdida y la tristeza. Sin embargo, la vida humana no tiene por qué ser trágica: si la tragedia siempre puede preverse o redimirse, entonces la tragedia no es definitiva.

Éste era el punto de vista que el poeta estadounidense Robinson Jeffers (1887-1962) dio a Penteo, rey de Tebas de la mitología griega, en el poema «The Humanist's Tragedy» [«La tragedia del humanista»], en el que representaba en verso

la obra de Eurípides *Las Bacantes*. Influyente durante un tiempo, más tarde muy discutido y finalmente casi olvidado, Jeffers continuará siendo uno de los críticos del humanismo más interesantes del siglo xx. Transformó el teatro griego en una imagen poética, sugiriendo que aunque la tragedia sea connatural al ser humano, existe algo más allá de ella.

Penteo creía en la razón y prohibió el culto a Dioniso, dios del vino, del éxtasis y del exceso. Dioniso consigue atraer a la madre de Penteo y a otras mujeres de Tebas hasta una montaña para celebrar ritos báquicos. Entonces Dioniso consigue atraer también a Penteo hasta allí, donde el rey es despedazado por las bacantes. La madre de Penteo, poseída por el dios, está entre las mujeres que matan al rey. Creyendo que se trataba de la cabeza de un león, lleva la cabeza de su hijo al tribunal real. Entonces despierta del trance y se da cuenta de lo que acaba de hacer. Hundida, parte al exilio junto con sus hermanas. Sólo un viejo ciego se queda.

Jeffers describe cómo Penteo —«No como una bestia nacida del derrame de la pasión, un barco sin remos, sino consciente de toda su dignidad de ser humano, de rey y de griego»— es engañado y llevado a presenciar la bacanal:

Sin estremecimiento, sin placer,
como un hombre que espía a bestias nocivas,
oculto espiaba al coro rábido del dios.
Llevaban varitas con puntas de hojas de pino,
caminaban medio desnudos, estaban afónicos con la canción
inane;
la espuma de sus bocas se mezclaba con vino y con sudor, y
corría por sus cuerpos.
Idiotas, barcos sin remos nacidos del derrame de la pasión,
olvidando por completo la dignidad del hombre,
el orgullo del único animal dueño de sí mismo,
que dirige a su propia alma y controla incluso el destino por
un momento.
El único animal que convierte el medio en un fin.

En lugar de fortalecer la fe de Penteo en la razón, la imagen del frenesí lo arroja a la confusión:

> ¿Qué fin? ¿Oh, pero con qué fin?
> se oía bajo su mente.
> ¿Engrandecer la ciudad?, ¿dominar la tierra?,
> ¿criar esclavos y ganado, y a los propios descendientes
> a salvo y alimentarlos bien?
> Ah, generaciones fructuosas infructuosas para siempre...
> Por placer –escupió sobre la tierra–, ¿el pequeño margen de placer sobre el dolor? [...]
> Las generaciones –pensó– tienen aspiraciones.
> Se hacen mejores, escalan, [...] ¿he olvidado acaso el fin del ser?
> Aumentar el poder, la compostura y la dignidad del hombre.
> Una criatura más digna y con más compostura –gruñó– para morir apestando.

Penteo quiere mantener la compostura humana, pero el dios aparece –como un barco esbelto avanzando por el agua– y dice suavemente a sus devotos:

> Al morir pasáis a formar parte de la paz;
> que ningún hombre sueñe con obtener nada más de la muerte;
> no hay ni vista, ni oído, ni ninguna maravilla;
> ninguno de nosotros, los dioses, se encuentra allí.
> Pasáis a ser parte de la paz, pero no contáis para nada en ella:
> como si el flautista fuera sordo y carente de sentido, y creara belleza para no oírla.
> Pero si vivís
> os será posible romper la prisión de vosotros mismos
> y entrar en la naturaleza de las cosas y hacer uso de la belleza.
> El vino y la rebeldía, el arte y la música, el amor, la flagelación, la religión,

son medios, pero no son necesarios, lo obtendréis mediante
la contemplación.
Sólo a fin de romper la compostura humana.[131]

El dios expone la forma de Jeffers de ver las cosas, a la que llamó «inhumanismo»:

> Un cambio en el énfasis y en lo que se considera significativo del hombre al no-hombre; el rechazo del solipsismo humano y el reconocimiento de la magnificencia transhumana [...]. Ésta manera de pensar y de sentir no es ni misantrópica ni pesimista, a pesar de que dos o tres personas hayan dicho que lo es y tal vez vuelvan a decirlo. No implica ninguna falsedad, y es un medio de mantener la cordura en tiempos difíciles; tiene verdad y valor objetivos. Ofrece como norma de conducta un razonable desapego, en lugar de amor, odio o envidia. Neutraliza el fanatismo y las esperanzas descontroladas; al tiempo provee de magnificencia al instinto religioso, y satisface nuestra necesidad de admirar la grandeza y de regocijarnos en lo bello.[132]

La actitud promovida por Jeffers, que él mismo trató sin éxito de llevar a la práctica, implicaba «la devaluación de las ilusiones humanas, el mirar fuera del hombre hacia lo que es ilimitadamente más grande». Los seres humanos necesitaban este mirar más allá para no estar por siempre yendo de los unos a los otros:

> [...] Si en alguna futura civilización increíble se hicieran realidad los sueños de la utopía y los hombres fueran liberados de la necesidad y del miedo, más aún necesitarían este santuario para protegerse de la conciencia que tendrían entonces de lo mortalmente vacío e insignificante de sus vidas. El hombre, mucho más que el babuino o el lobo, es un animal creado para el conflicto; su vida le parece carente de sentido sin él. Únicamente un claro cambio de énfasis y de lo que se considera significativo del hombre a lo que no es el hombre, ni un dios

soñado por el hombre, ni una proyección del hombre, puede permitirle a la larga obtener una paz duradera.[133]

En 1914, Jeffers se retiró a la costa virgen del norte de California. Construyó una casa de piedra para su mujer y para él en las cercanías de un lugar llamado Carmel. Vivieron en esa casa hasta que murieron, ella en 1950 y él en 1962. Jeffers vivió prácticamente recluido, y luchó por mantenerse al margen de los conflictos humanos, cuya insignificancia postulaba. Quería revivir el sentido trágico, pero fue incapaz de ver la tragedia cuando ésta estaba teniendo lugar enfrente de él. Si bien estuvo acertado al considerar la Primera Guerra Mundial como una catástrofe, no fue capaz de ver que la Segunda Guerra Mundial que siguió fue una trágica necesidad. Apoyaba el aislacionismo estadounidense y luchó por adoptar una actitud de indiferencia.

[...] Incluso los P-38 y los Flying Fortresses
son tan naturales como naturales son los tábanos;
es sólo que el hombre, sus lamentos y su rabia, no son lo que
al hombre le parecen ser;
no son enormes ni devastadores,
sino que en realidad son demasiado insignificantes como
para producir ningún tumulto.
Es algo bueno. Es la cordura, la clemencia.
Es cierto que las ciudades asesinadas dejan huellas en la
tierra durante un cierto tiempo,
como las huellas fósiles de la lluvia en la pizarra, igual de
bellas.[134]

El intento de Jeffers de encontrar belleza en el conflicto desesperado que siguió al ataque a Pearl Harbour destruyó su reputación como poeta. Los poemas en cuestión, aparecidos en 1948, parecían confirmar las acusaciones de sus críticos, que lo consideraban un enemigo de la civilización. Al pedir el aislamiento estadounidense en una guerra contra una odiosa versión de la barbarie moderna, este huraño poeta se equivocó.

Y, sin embargo, al intentar convencer a sus contemporáneos de que el animal humano enloquece al sumergirse en el mundo humano, Jeffers estaba en lo cierto.

El poeta polaco Czesław Miłosz, que vivió durante una temporada cerca de Carmel, hizo una crítica de Jeffers más equilibrada. Miłosz admiraba su coraje, pero rechazaba sus intentos de mirar fuera del mundo de los hombres; de hecho Miłosz rechazaba cualquier intento similar, no sólo los intentos de Jeffers. Para Miłosz, Jeffers «era un escritor religioso, aunque no en el sentido que a su padre, que era pastor calvinista, le habría gustado».[135]

Fue un comentario astuto, pero no hay que olvidar que Jeffers no abandonó completamente la fe de su padre. Al igual que Nietzsche –cuyo padre también era pastor–, Jeffers nunca dejó atrás el cristianismo. Jeffers no concebía el universo como algo que hubiera emanado de Dios, sino que para él era un proceso carente de propósito, pero ese proceso merecía ser venerado. De la misma manera que en la fe de la deidad castigadora del padre de Jeffers había que renunciar a los placeres terrenales, para Jeffers había que sacrificar los sentimientos en nombre de una divinidad panteísta. A Jeffers le gustaba el océano y vivía junto a él porque representaba la libertad con respecto a las preocupaciones humanas que anhelaba. Miłosz prefería las costumbres del pueblo católico en el que pasó su infancia, donde la gente grababa soles y lunas en la junta de las cruces del salmo cósmico de Jeffers. Tal y como Miłosz escribió en un poema dedicado a Jeffers:

> Aprendemos más de la tierra
> que de la desnudez de los elementos.
> Nadie se da a sí mismo
> impunemente
> los ojos de un dios.[136]

Al intentar darse a sí mismo los ojos de un dios, Jeffers no se alejaba solamente del cristianismo, sino que también se

separaba de los paganos a los que trataba de emular. Pensadores paganos como Séneca y Lucrecio aspiraban a alcanzar la calma exenta de pasiones del cosmos. No imaginaban que pudieran pasar a formar parte del cosmos en vida. Aceptaban la mortalidad como un don. Jeffers quería celebrar la tragedia y, como Nietzsche, predicaba el *amor fati*: había que acoger el destino con alegría. Pero los paganos no veían en el destino algo que hubiera de ser amado o venerado. Marco Aurelio aconsejaba la resignación frente al destino, no el *amor fati*. Séneca recomendaba forzar al destino a luchar contra uno en igualdad de condiciones y, si en un momento dado, la balanza parecía inclinarse en favor del destino, negarle esa victoria por medio del suicidio.

La autoinmolación dionisíaca que Nietzsche creía haber encontrado en los griegos arcaicos, y que Jeffers quería revivir, era de hecho una forma cristiana de acoger el sacrificio y la sumisión. Precisamente por esa razón ni Nietzsche ni Jeffers fueron capaces de recuperar el sentido de la tragedia. Habría habido tragedia si Jesús hubiera muerto derrotado. En su lugar, volvió de entre los muertos y el mundo fue redimido. Al poner sus esperanzas en el progreso, los modernos anticristianos siguen fieles a una fe contraria a la tragedia.

Sin embargo, no sólo el cristianismo niega la tragedia. También lo hace la otra corriente principal del pensamiento occidental que deriva de Sócrates y Platón. Al igual que algunas tradiciones místicas orientales, el platonismo disuelve el yo en una unidad imaginada.

En «Credo», un poema que tal vez fuera el resultado de sus encuentros a mediados de los años treinta con el profesor indio Jiddu Krishnamurti, Jeffers señalaba las diferencias entre el misticismo oriental y el suyo propio:

> Mi amigo asiático tiene poderes mágicos,
> toma una hoja del joven eucalipto y con su mirada,
> reuniendo en silencio al dios de su mente,
> crea un océano más real que el océano, la sal,
> la verdadera presencia terrible, el poder de las aguas.

Cree que nada es real excepto de la manera en que nosotros
lo creamos.
Yo, más modesto, he encontrado en mi sangre criada al oeste
del Cáucaso un misticismo más duro [...].
La mente pasa, se cierran los ojos, el espíritu es pasajero;
la belleza de las cosas nació antes que los ojos y era suficiente en sí misma.
La belleza que rompe corazones permanecerá cuando no le
queden corazones que romper.[137]

Jeffers concebía su «misticismo más duro» como una alternativa a la búsqueda introspectiva de los místicos que, buscando en sí mismos indicios de Dios, continuaban pensando que las cosas giran alrededor de los seres humanos. Jeffers estaba cogiendo una desviación necesaria al mirar hacia fuera desde la humanidad, pero cuando escribe sobre una belleza que no muere, demuestra que su misticismo es tradicional, buscador de otro mundo. Jeffers quería evitar la identificación de ideas humanas con realidades atemporales propias de Platón, pero al igual que el filósofo griego, proyectó la respuesta de los seres humanos ante el mundo en la naturaleza de las cosas. La belleza que nos dice que sobrevivirá al ojo humano es la armonía que Platón imaginaba subsistiría fuera del tiempo, la misma armonía que Sócrates creía capaz de contrarrestar el infortunio humano. Para el fundador de la filosofía occidental, el *logos* –la razón universal que hablaba a través de él– resguardaba a sus seguidores de cualquier pérdida definitiva.

A diferencia de sus discípulos modernos, Sócrates no pensaba en el progreso: la salvación no sería un acontecimiento histórico, sino la absorción por una esfera atemporal. Una de las razones por las cuales Sócrates no puso objeciones a su sentencia de muerte era que pensaba que la parte más esencial de sí mismo no podía morir. Esta noción griega de una realidad espiritual perfecta fue asimilada como teísmo, y entonces pasó a formar parte de la idea de Dios. El de Jeffers no era el

misticismo sin dios al que aspiraba, sino una transfiguración de la religión cristiana y platónica.

Sin ser consciente de ello, Jeffers estaba renovando la fe socrática que, conjuntamente con el cristianismo, ha dado forma al humanismo occidental. En la historia, la mezcla de la idea griega de que la razón permite el acceso a verdades atemporales con la noción cristiana de salvación, no ha producido nada parecido a una síntesis coherente, pero el humanismo resultante, secular y religioso, ha formado la tradición central de Occidente. Junto con esta tradición siempre ha habido voces que sugerían que la vida se podía vivir bien sin necesidad de consuelo metafísico: antiguos dramaturgos y escépticos europeos, aventureros intelectuales de la Edad Moderna, como Montaigne y, más recientemente, Mauthner y Freud, pensadores que no tenían miedo de poner en duda el valor del pensamiento.

La única posibilidad de liberar la mente humana de los mitos no la ofrece la ciencia, y menos la filosofía, sino los momentos de contemplación. En la descripción que hace Wallace Stevens de un emigrante ruso mirando un plato de melocotones, este hombre toca los melocotones con algo más que su mente:

> Con todo mi cuerpo pruebo estos melocotones,
> los toco y los huelo. ¿Quién está hablando?
> ¿Quién está hablando? Debo ser yo,
> ese animal, ese ruso, ese exiliado [...].
> [...] No sabía
> que ferocidades tales pudieran desgarrar
> un yo del otro, como hacen estos melocotones.[138]

La revelación que llega al mirar los melocotones le llega a «ese yo, ese animal», una pobre criatura más rica de lo que ella misma cree. Aunque estemos hechos de carne y hueso, podemos renovarnos a nosotros mismos mirando. El yo que aparece en el ruso al mirar los melocotones le es desconocido.

Al ver los melocotones con los ojos de un extraño, está llevando a cabo un ejercicio de contemplación de una naturaleza distinta a aquellos ejercicios de los que hablan los místicos. Se escapa de la prisión de su yo ordinario, sin acceder a una gran unidad, sino a un mundo exterior que no ha visto hasta entonces. La visión puede traer consigo paz, pero también puede traer una tremenda tristeza. En cualquiera de estos dos casos, se trata de un intervalo en la vida de la mente.

La contemplación puede ser entendida como una actividad que no tiene por objetivo cambiar o comprender el mundo, sino simplemente dejarlo estar. No es sencillo ser receptivo de esta manera. El seguimiento que durante diez años Baker hizo del halcón peregrino y el empeño de Llewelyn Powys de toda una vida por recibir una visión de un estanque implicaban un rechazo concienzudo de las distracciones y los obstáculos. Pero las epifanías que resultaron no fueron producto de la intensa concentración que necesariamente las precedió. La consciente apertura de la mente a los sentidos es preludio de acontecimientos que no se pueden traer forzosamente a la existencia.

Igual que la contemplación de los místicos religiosos, una contemplación de este tipo requiere la anulación del yo, pero no a fin de entrar en un yo superior, una invención dejada atrás por la mente animal. Los místicos que buscan a Dios quieren que esta invención los guíe en una nueva forma de vivir. No se equivocan al pensar que una vida basada únicamente en la actividad es como la búsqueda de una quimera, pero también lo es una vida basada en una frontera ficticia entre dos mundos. El animal necesitado que inventó el otro mundo sigue estando ahí, y el resultado de tratar de dejar atrás a esa criatura es vivir con su fantasma.

La contemplación sin dios es una condición más radical y efímera: un alivio temporal en este mundo tan excesivamente humano, sin nada concreto en mente. En la mayoría de las tradiciones, la vida de contemplación ofrece la promesa de la redención de la condición humana: en el cristianismo, el fin de la tragedia y un vistazo a la divina comedia; en el panteísmo

de Jeffers, la erradicación del yo en una unidad en éxtasis. El misticismo sin dios no puede escapar del carácter definitivo de la tragedia ni hacer que la belleza sea eterna. No disuelve el conflicto interno en la falsa quietud de una calma oceánica. Lo único que ofrece es el mero ser. No hay redención de la condición humana, pero no hay necesidad de redención. Como escribió Louis MacNeice:

> No ha habido ningún cambio espiritual de consideración en
> nuestra especie desde el Hombre de Cro-Magnon,
> y tampoco buscamos otro según se van enfriando los
> milenios,
> pero cada uno de nosotros ha experimentado mutaciones en
> la mente cuando el mundo se sobresaltaba
> y lo que había sido un plan se disolvía y surgían ríos de lo
> que antes parecía una charca.
> Pues cada mundo estático impuesto sobre el de verdad por ti
> o por mí ha de resquebrajarse alguna vez
> para que nuevas formas se abran como rosas sobre el
> desorden
> y las antiguas asunciones dejen paso a las nuevas
> sensaciones.
> El extraño junto al escenario espera su señal [...].[139]

AGRADECIMIENTOS

Este libro no habría podido escribirse sin la ayuda y el apoyo de muchas personas. Simon Winder, mi editor en Penguin, me ha animado a lo largo de todas las etapas de mi trabajo, y sus comentarios sobre el texto han resultado de un valor incalculable. Tracy Bohan, mi agente en Wylie Agency, me ha dado todo el apoyo que un escritor puede pedir y también certeros consejos. Los comentarios de Adam Phillips sobre el texto han sido una contribución vital para la estructura final de la obra. Brian Appleyard me dio a conocer a Wallace Stevens, cuya poesía me ha estimulado de muchas maneras, con resultados que aparecen en el libro. Conversaciones con Christopher Frayling, David Herman, Giles Mercer, Paul Schutze, Will Self, Jon Stokes y Geoffrey Smith tuvieron mucho que ver en los pensamientos aquí expresados. Como siempre, mi deuda más profunda es con mi mujer, Mieko.

La responsabilidad sobre los contenidos de este libro, incluidos todos los errores que pueda contener, es mía nada más.

JOHN GRAY

NOTAS

1 John Ashbery, «Syringa», *Selected Poems*, Carcanet, Manchester, 2002, p. 245. [Publicado en español: «Syringa», *Pirografía*, Visor Libros, Madrid, 2003].

1. El viejo caos

2 Arthur Koestler, *Darkness at Noon*, Vintage, Londres, 2005, pp. 183-184. [Publicado en español: *El cero y el infinito*, Debolsillo, Barcelona, 2011].

3 Joseph Conrad, *An Outpost of Progress*, en *Almayer's Folly and Tales of Unrest*, Dent, Londres, 1972, citas de las páginas 117, 94-95, 114, 116, 91, 92, 94, 100, 89, 91 y 116. [Publicado en español: *Una avanzada del progreso*, Laertes, Barcelona, 2012].

4 G. Jean-Aubry, *Joseph Conrad: Life and Letters*, dos volúmenes, Doubleday, Garden City, Nueva York, 1927, vol. 1, p. 141.

5 Joseph Conrad, *An Outpost of Progress*, p. 87, 95, 116.

6 Patrick Leigh Fermor, *A Time To Keep Silence*, Penguin Books, Londres, 1982, 8-9. [Publicado en español: *Un tiempo para callar*, RBA Libros, Barcelona, 2008].

7 Wallace Stevens, «Sunday Morning», en *The Palm at the End of the Mind: Selected Poems and a Play by Wallance Stevens*, Holly Stevens (ed.), Vintage Books, Nueva York, 1960, p. 8.

8 Joseph Conrad, *The Secret Agent*, Oxford University Press, Oxford y Nueva York, 1983, pp. 81-82, 311. [Publicado en español: *El agente secreto*, El Aleph, Barcelona, 2006].

9 Norman Lewis, *Naples '44: An Intelligence Officer in the Italian Labyrinth*, Londres, Eland, 2002, citas de las páginas 43, 12, 51-52, 126, 168 y 49. [Publicado en español: *Nápoles 44*, RBA Libros, Barcelona, 2008].

10 Julian Evans, *Semi Invisible Man: the Life of Norman Lewis*, Jonathan Cape, Londres, 2008.

11 Norman Lewis, *I Came, I Saw*, Picador, Londres, 1994, p. 321-323.

12 Ibíd.

13 Para la vida de Malaparte, ver el epílogo de Dan Hofstadter para el libro de Curzio Malaparte *Kaputt*, traducción de Cesare Folgino, Nueva York Review Books, Nueva York, 1965, p. 51-3, 48.

14 Curzio Malaparte, *The Skin*, Avon Books, Nueva York, 1965, pp. 51-53, 48. [Publicado en español: *La piel*, Ediciones El País, 2003].

15 Curzio Malaparte, *Kaputt*, p. 416. [Publicado en español: *Kaputt*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2010].

16 Ibíd, p. 55.

17 Las crónicas de Malaparte desde el frente ruso se pueden leer en Curzio Malaparte, *The Volga Rises in Europe*, Birlinn Ltd, Edimburgo, 2000, pp. 173, 267, 239 y 240. [Publicado en español: *El Volga nace en Europa*, Plaza & Janés, Barcelona, 1967].

18 Arthur Koestler, *The Invisible Writing: Autobiography 1931-53*, Collins/Hamish Hamilton, Londres, 1954, citas de las páginas 15, 353, y 351-352. [Publicado en español: *Autobiografía II: La escritura invisible*, Editorial Debate, Barcelona, 2000].

19 Arthur Koestler, *Arrow in the Blue: Autobiography*, Collins/Hamish Hamilton, Londres, 1952, pp. 236-237. [Publicado en español: *Autobiografía I: La flecha en el azul*, Editorial Debate, Barcelona, 2000].

20 Arthur Koestler, *Scum of the Earth*, Eland, Londres, 2006, p. 212, 155. [Publicado en español: *Escoria de la tierra*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1951]. En la referencia posterior al libro de Maeterlinck hay que tener en cuenta que hoy día sabemos que se trata de un plagio de *The Soul of the White Ant, del* escritor africano Eugene Marais (1925).

21 Stefan Zweig, *The World of Yesterday*, University of Nebraska Press, Lincoln y Londres, 1964, pp. 1-2. [Publicado en español: *El mundo de ayer: memorias de un europeo*, Acantilado, Barcelona, 2012].

22 Joseph Roth, *The Emperor's Tomb*, Granta Books, Londres, 1999, pp. 35-36. [Publicado en español: *La cripta de los capuchinos*, Acantilado, Barcelona, 2010].

23 Joseph Roth, *The Bust of the Emperor*, en *Collected Shorter Fiction*, Granta Books, Londres, 2001, pp. 241-242. [Publicado en español: *El busto del emperador*, Acantilado, Barcelona, 2011].

24 George Orwell, *1984*, Penguin Books, Londres, 1987, citas de las páginas 263, 266-267. [Publicado en español: 1984, Austral, Barcelona, 2012].

25 George Orwell, *Looking Back on the Spanish War*, en *Essays*, Penguin Books, Londres, 2000, pp. 224-225. [Publicado en español: *Mi guerra civil española*, Destino, Barcelona, 1985].

26 Eugene Lyons, *Assignment in Utopia*, Harcourt Brace and Co., Nueva York, 1937, p. 240.

27 En la obra de Margaret Siriol Colley, *Gareth Jones: A Manchukuo Incident*, Alphagraphics, Nottingham, 2001, se puede leer el relato de la vida y la muerte de Gareth Jones. La BBC emitió un documental para la radio sobre Jones titulado «But They Are Only Russians» el 13 de enero de 2012.

28 Eugene Lyons, *Assignment in Utopia*, p. 281.

29 Ibíd, p. 451.

30 Ibíd, p. 447.

31 George Orwell, *1984*, p. 261.

32 Ibíd, pp. 275, 277 y 280.

33 Fiódor Dostoyevski, *Notes from Underground*, traducción y edición de Michael R. Katz, W. W. Norton and Co., Nueva York y Londres, 2001, p. 10. [Publicado en español: *Memorias del subsuelo*, Cátedra, Madrid, 2002].

34 Sebastian Haffner, *Anmerkungen zu Hitler*, Fischer Taschenbuch, Frankfurt am Main, 1978. [Publicado en español: *Anotaciones sobre Hitler*, Galaxia de Gutenberg, Barcelona, 2003].

35 Sebastian Haffner, *Defying Hitler*, Phoenix, Londres, 2002, p. 336. [Publicado en español: *Anotaciones sobre Hitler*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2003].
36 Ibíd, p. 104
37 Alexandr Herzen, *From the Other Shore*, Oxford University Press, Oxford, 1979, pp. 108-109.
38 Alexander Herzen, *My Past and Thoughts*, University of California Press, Berkeley, Los Ángeles y Londres, 1982, pp. 507, 519 y 521. [Publicado en español: *El pasado y las ideas*, El Aleph, Barcelona, 2013].
39 Ibíd, pp. 460 y 463.
40 Adam Fergusson, *When Money Dies: The Nightmare of the Weimar Hyper-Inflation*, Old Street Publishing, Londres, 2010, citas de las páginas 1, 21, 25, 141, 181-182 y 39. [Publicado en español: *Cuando muere el dinero: el derrumbamiento de la República de Weimar*, Alianza Editorial, Madrid, 2012].
41 W. Scheidel and S. J. Friesen, «The Size of the Economy and the Distribution of Income in the Roman Empire», en *Journal of Roman Studies*, 2009, vol. 99, pp. 61-91.
42 Leon Festinger, Henry W. Riecken, Stanley Schacter, *When Prophecy Fails*, Pinter & Martin, Radford, Virginia, 2011, pp. 3-4 y 6-7.
43 Frank Kermode, *The Sense of an Ending*, Oxford University Press, Nueva York, 2ª ed., 2000, p. 6. [Publicado en español: *El sentido de un final: Estudios sobre la teoría de la ficción*, Editorial Gedisa, Barcelona, 1983].
44 John Gray, *Black Mass: Apocalyptic Religion and Death of Utopia*, Penguin Books, Londres, 2007, p. 4-20.

2. Más allá del último pensamiento

45 Holly Stevens (ed.), *Letters of Wallace Stevens*, University of California Press, Berkeley y Londres, 1996, p. 449.
46 Philip Rieff, *The Mind of the Moralist*, 3ª ed., University of Chicago Press, Chicago y Londres, 1979, p. 17.
47 Séneca, Epistle 51, Epistles 1-65, traducido por R. M. Gurummere, Hardvard University Press, Cambridge, Mass. y Londres, 2002, 34 1. [Publicado en español: *Cartas morales a Lucilio*, Carta 51, Editorial Planeta, Barcelona, 1989].
48 Carta a Oskar Pfister citada por Philip Rieff en *The Triumph of the Therapeutic: Uses of Faith after Freud*, ISI Books, Wilmington, Delaware, 2006, p. 91.
49 Sigmund Freud, New Introductory Lectures on Psychoanalysis (1932-3), Lecture xxxi, *Complete Psychological Works*, vol. 22, p. 80. [Publicado en español: *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis y otras obras (1932-1936). Obras completas xxii.* Buenos Aires, Amorrortu, 1964].
50 Mark Edmundson, *The Death of Sigmund Freud: Fascism, Psychoanalysis and the Rise of Fundamentalism*, Bloomsbury, Londres, pp. 121-122; Peter Gay, *Freud: A Life for Our Time*, Macmillan, Londres, 1988, p. 628. [Publicado en español: *Freud: una vida de nuestro tiempo*, Paidós, Barcelona, 2004].

51 Sigmund Freud, Albert Einstein, *Why the War?* (1932). *Complete Psychological Works*, vol. 22, p. 211-12. Intercambio de correspondencia entre Freud y Einstein (1932). [Publicado en español: *¿Por qué la guerra?*, Editorial Minúscula, Barcelona, 2001].

52 George Santayana, *A Long Way Round the Nirvana, The Philosophy of Santayana*, ed. Irwin Edman, Nueva York, Charles Scribner's Sons, 1936, p. 576, 579, 580.

53 Ibíd, p. 574-5.

54 Sigmund Freud, *The future of an Illusion*, traducción de J. A. Underwood and Shaun Whiteshide, Londres, Penguin Books, 2004, p. 38-9. [Publicado en español: *El porvenir de una ilusión*, Taurus, Madrid, 2012].

55 Ibíd, p. 34.

56 Ibíd, p. 72.

57 La idea de que los mitos son ficciones degeneradas es defendida por Frank Kermode en *The Sense of an Ending*, 2ª ed., Oxford University Press, Nueva York, 2000, capítulo 11. [Publicado en español: *El sentido de un final: Estudios sobre la teoría de la ficción*, Editorial Gedisa, Barcelona, 1983].

58 H. Vaihinger, *The Philosophy of «As If»: A System of the Theoretical, Practical and Religious Fictions of Mankind*, traducido por C. K. Ogden, Routledge, Londres, 2001, p. 81. Ogden ayudó en la primera traducción del *Tractatus* de Wittgenstein, y en 1932 realizó una traducción a un inglés básico de la obra de James Joyce *Finnegan's Wake*. Es autor de *Bentham's Theory of Fictions* (1932) y (con el crítico literario I. A. Richards) *The Meaning of Meaning* (1923).

59 Wallace Stevens, *Opus Posthumous*, Vintage Books, Nueva York, 1989, p. 189.

60 Wallace Stevens, «Notes Toward a Supreme Fiction», *The Palm At The End of The Mind*, Holly Stevens (ed.), Vintage Books, Nueva York, 1990, p. 230.

61 Ibíd, p. 229

62 Wallace Stevens «The Pure Good of Theory», en *The Palm at the End of the Mind*, p. 267-8.

63 Wallace Stevens, «Of Mere Being», en *The Palm At The End of The Mind*, p. 398. [Publicado en español: «Del mero ser», en *Poemas tardíos*, Lumen, Barcelona, 2010].

64 Sigmund Freud and Joseph Breuer, *Studies in Hysteria*, traducción de Nicola Luckhurst, Penguin Books, Londres, 2004, p. 306. [Publicado en español: *Estudios sobre la histeria*, RBA Coleccionables, Barcelona, 2002].

65 Sigmund Freud, *Why War?*, p. 213.

66 John Ashbery, «Life is a Dream», *Your Name Here*, Carcanet, Manchester, 2000, p. 59.

67 Sigmund Freud, «Our Attitude Towards Death», en *Complete Works of Sigmund Freud*, vol. XIV, Vintage/Hogarth Press, Londres, 2001, p. 291.

68 Mark Edmundson, *The Death of Sigmund Freud: Fascism, Psychoanalysis and the Rise of Fundamentalism*, Bloomsbury, Londres, 2007, p. 44.

69 Sobre este período de la vida de Jung, Deirdre Blair, *Jung: A Biography*, Little Brown and Company, Nueva York, 2003, pp. 486-495; Peter Grose, *Allen Dulles: Spymaster*, Andre Deutsch, Londres, 2006, pp. 164-165,

y Mary Bancroft, *Autobiography of a Spy*, William Morrow and Company, Nueva York, 1983, pp. 91-97.

70 Richard Noll, *The Jung Cult: Origins of a Charismatic Movement*, Free Press, Londres y Nueva York, 1997, p. 189.

71 J. G. Ballard, *The Drowned World*, Indigo, Londres, 1997, pp. 7, 19.

72 Richard Jefferies, *After Londres: Wild England*, Oxford University Press, Oxford, 1980, p.1.

73 J. G. Ballard, *The Drowned World*, Indigo, Londres, 1997, pp. 175. [Publicado en español: *El mundo sumergido*, Minotauro, Barcelona, 2008].

74 J. G. Ballard, *Miracles of Life*, Fourth Estate, Londres, 2008, pp. 58-59, [Publicado en español: *Milagros de vida*. Debolsillo, Barcelona, 2010].

75 J. L. Borges, «Things That Might Have Been», *Selected Poems*, Londres, Penguin, 1999, p. 407. [El poema original está en inglés].

76 T. E. Hulme, «Cinders», *Selected Writings*, Patrick McGuiness (ed.), Fyfield Books, Manchester, p. 26.

77 Ibíd, p. 29.

78 Ibíd, pp. 24, 20, 22, 23, 24.

79 T. E. Hulme, «Romanticism and Classicism», *Selected Writings*, p. 70.

80 Ibíd, p. 78.

81 T. E. Hulme, «Autumn», *Selected Writings*, p. 1.

82 T. E. Hulme, «Diary from the Trenches», *Further Speculations*, S. Hynes, (ed.), University of Nebraska Press, Lincoln, Nebraska, 1955, p. 157.

83 T. E. Hulme, «North Staffs Continues Where He Left Off», *Further Speculations*, p. 199.

84 Mi conocimiento sobre la vida de Hulme se debe en gran medida a la introducción de Patrick McGuiness en *Selected Writings*, pp. VII-XLV.

85 Fritz Mauthner, citado en el libro de Gershon Weiler, *Mauthner's Critique of Language*, Cambridge University Press, Cambridge, 1970, p. 295.

86 Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 4.0031.

87 Gershon Weiler, *Mauthner's Critique of Language*, pp. 288-289.

88 Citado por Matthew Feldman en su libro *Beckett's Books: A Cultural History of Samuel Beckett's 'Interwar Notes'*, Continuum, Londres y Nueva York, 2006, p. 126.

89 Ibíd, p. 130.

90 Ibíd, p. 144.

91 Samuel Beckett, *Disjecta, Miscellaneous Writings and a Dramatic Fragment*, Ruby Cohn (ed.), Calder, Londres, 1983, p. 172. [Publicado en español: *Disjecta: Escritos misceláneos y un fragmento dramático*, Arena Libros, Madrid, 2019].

92 Mattheau Feldman, *Beckett's Books*, p. 128.

93 Samuel Beckett, «What is the word», *Company, Ill Seen Ill said, Worstward Ho, Stirrings Still*, Dirk Van Hille (ed.), Faber and Faber, Londres, 2009, p. 133-135.

94 Citado por Elizabeth Bredeck, *Metaphors of Knowledge: Language and Thought in Mauthner's Critique*, Wayne State University Press, Detroit, 1992, p. 99.

95 Gershon Weiler, *Mauthner's Critique of Language*, pp. 294.

96 John Ashbery, «The Skaters», en *Collected Poems 1956-1987*, Library of America, Nueva York, 2008, p. 175. [Publicado en español: «Los patinadores», Pirografía, Visor Libros, Madrid, 2003].

3. Otra luz solar

97 John Ashbery, «As One Put Drunk Into the Packet-Boat», *Self-Portrait in a Convex Mirror: Poems by John Ashbery*, Carcanet, Manchester, 2007, p. 2.
98 J. A. Baker, *The Peregrine, The Hill of Summer and Diaries: The Complete Works of J. A. Baker*, introducción de Mark Cocker, editado por John Fanshawe, Collins, Londres, 2011, p. 237. Mi conocimiento sobre la vida de Baker se basa en la introducción y las notas de Cocker y Fanshawe.
99 Ibíd, p. 28, 31, 48, 131-2, 92, 201, 32, 128, 46-6, 33, 193, 114-15, 109, 119, 28, 98, 172, 31, 207, 161, 31, 28.
100 Wallace Stevens, «As at a Theatre», en *The Palm at the End of the Mind*, ed. Holly Stevens, Vintage Books, Nueva York, 1990, p. 361.
101 Patrick Leigh Fermor, *A Time to Keep Silence*, Londres, Penguin Books, 1982, pp. 8-9. [Publicado en español: *Un tiempo para callar*, Editorial Elba, Barcelona, 2012]. Puede encontrarse un relato brillante y revelador de la vida de Leigh Fermor's life en *Patrock Leigh Fermor: An Adventure, de* Artemis Cooper, Londres, John Murray, 2012.
102 Patrick Leigh Fermor, *A Time of Gifts; Between the Woods and the Water.* [Publicado en español: *El tiempo de los regalos: a pie hacia Constantinopla*, RBA Libros, Barcelona, 2008; Patrick Leigh Fermor, *Entre bosques y el agua: a pie desde Holanda hacia Constantinopla: desde el curso medio del Danubio hasta las puertas de Hierro*, Península, Barcelona, 2004].
103 Blaise Pascal, *Pensées*, ed. A. J. Krailsheimer, Penguin Books, Londres, 1966, p. 67. [Publicado en español: *Pensamientos*, Alianza, Madrid, 2010].
104 Ibíd, p. 68.
105 Max Picard, *The World of Silence*, South Bend, Ind., Regnery / Gateway, p. 111. [Publicado en español: *El mundo del silencio*, Monte Ávila, Caracas, 1971].
106 Don Paterson, «Phantom IV», en *Rain*, Faber and Faber, Londres, 2009, p. 55.
107 William Empson, *The Complete Poems*, John Haffenden (ed.), Penguin Books, Londres, 2001, p. 55.
108 Richard Jefferies, «The Pigeons at the British Museum», en *The Life of the Fields*, Oxford University Press, Oxford y Nueva York, 1983, pp. 215-216.
109 Ford Madox Ford, *The Soul of London*, Everyman/J. M. Dent, 1995, p. 23.
110 Ford Madox Ford, «On Impressionism», en *The Good Soldier*, W. W. Norton and Company, Nueva York y Londres, 1995, pp. 262-263. [Publicado en español: *El buen soldado*, Edhasa, Barcelona, 2002].
111 Ford Madox Ford, *The Soul of London*, p. 7.
112 Llewelyn Powys, «A Pond», *Earth Memories*, Redcliffe Press, Bristol,1983, pp. 37-40.
113 L. Powys, *Skin for Skin*, Village Press, Londres,1975, pp. 5, 8, 9.

114 Ibíd, p. 26.
115 L. Powys, *Impassioned Clay*, Longmans, Green and Co., Londres y Nueva York, 1931, p. 4.
116 L. Powys, *Glory of Life*, Village Press, Londres, 1975, p. 27.
117 L. Powys, *Impassioned Clay*, pp. 83-84.
118 L. Powys, *Glory of Life*, p. 44.
119 L. Powys, *Skin for Skin*, p. 95.
120 Ibíd, p. 47.
121 L. Powys, *Ebony and Ivory*, Redcliffe Press, Bristol, 1983, p. 33.
122 L. Powys, *The Verdict of Bridlegoose*, Village Press, Londres,1975, pp. 65-66.
123 L. Powys, *Love and Death*, John Lane/The Bodley Head, Londres, 1939, p. 301.
124 Alyse Gregory, *The Cry of a Gull: Journals 1923-48*, The Ark Press, Dulverton, Somerset, 1973, pp. 91 y 105.
125 Malcolm Elwin, *The Life of Llewelyn Powys*, John Lane/The Bodley Head, Londres, 1946, p. 271.
126 Anthony Head, «Introduction» en L. Powys, *A Struggle for Life: Selected Essays of Llewelyn Powys*, Oneworld Classics, Londres, 2010, p. IX.
127 F. S. Flint, «Immortal?... No», *Imagist Poetry: An Anthology*, Bob Blaisdell (ed.), Dover Publications, Nueva York, 1999, pp. 44-45.
128 Georges Simenon, *M. Monde Vanishes, in The First Simenon Omnibus*, Penguin Books, Londres, 1975, 122, 20, 34, 87, 74, 110, 89.
129 Samuel Beckett, *Proust and Three Dialogues with Georges Duthuit*, John Calder, Londres, 1999, pp. 18-19.
130 Friedrich Nietzsche, *The Birth of Tragedi,* traducido por Douglas Amith, Oxford, Oxford University Press, 2000, p. 83, 82. [Publicado en español: *El nacimiento de la tragedia o Helenismo y pesimismo*, Valdemar, Madrid, 2012].
131 Robinson Jeffers, «The Humanist's Tragedy», en *Rock and Hawk*, R. Hass (ed), Random House, Nueva York, 1987, pp. 115-118.
132 Robinson Jeffers, «Preface», en *The Double Axe and Other Poems*, Liveright, Nueva York, 1977, p. xxi.
133 Robinson Jeffers, «Original Preface», en *The Double Axe and Other Poems*, pp. 171 y 175.
134 Robinson Jeffers, «Calm and Full the Ocean», en *The Double Axe and Other Poems*, p. 125.
135 Czesław Miłosz, *Visions from San Francisco Bay*, Farrar Straus Giroux, Nueva York, 1982, p. 91.
136 Czesław Miłosz, «To Robinson Jeffers», en *Visions from San Francisco Bay*, p. 96.
137 Robinson Jeffers, «Credo», en *Rock and Hawk*, p. 67.
138 Wallace Stevens, «A Dish of Peaches in Russia», en *Selected Poems*, John N. Serio (ed.), Alfred A. Knopf, Nueva York, 2009, p. 129.
139 Louis MacNeice, «Mutations», en *Collected Poems*, Faber and Faber, Londres, 2002, p. 195. Le agradezco a Richard Hollowoy que me descubriera este poema, parte del cual aparece en su libro *Leaving Alexandria: A Memoir of Faith and Doubt*, Edimburgo y Londres, Canongate, 2012, 234-235.

TÍTULOS RECIENTES EN LA COLECCIÓN

La Comisión para la Inmortalización. La ciencia y la extraña cruzada para burlar a la muerte
John Gray

El robo de la Mona Lisa. Lo que el arte nos impide ver
Darian Leader

La escucha oblicua. Una invitación a John Cage
Carmen Pardo

La muchacha indecible. Mito y misterio de Kore
Giorgio Agamben y Monica Ferrando

Escritos sobre Foucault
Miguel Morey

Lectura de Foucault
Miguel Morey

¿Qué es la locura?
Darian Leader

La escuela del aburrimiento
Luigi Amara

Las raíces del fracaso americano
Morris Berman

Revolución en mente. La creación del psicoanálisis
George Makari

Geometrías del deseo
René Girard

La sabiduría de las putas
Elizabeth Pisani



El progreso como meta última de la existencia humana es una creencia tan difundida que ya casi ni la advertimos. De esta manera, buena parte de la estructura sociopolítica, al menos en Occidente, gira en torno a esta idea, entendida particularmente como crecimiento económico y desarrollo tecnológico. Sin embargo, en este lúcido ensayo John Gray cuestiona la idea de progreso como uno más de los mitos que estructuran la existencia humana: «Para aquellos que viven dentro de un mito, éste parece un hecho obvio. El progreso humano es un hecho obvio». Gray argumenta cómo la fe en el progreso no está reñida con una estructura mental religiosa y, de hecho, es un derivado del cristianismo, pues fue Cristo el primer profeta que anunció el fin de los tiempos, con lo que la historia dejó de ser circular y cíclica, para convertirse en una marcha hacia la salvación final.

En su reflexión sobre el progreso Gray no teme a la incorrección política, y de ahí que afirme, por ejemplo, que los ideales del autogobierno a menudo han justificado el odio político que ha culminado en limpiezas étnicas; o que si bien la libertad se enarbola como una de las grandes aspiraciones del hombre, la historia sociopolítica revela que en la práctica sucede lo contrario, y que los hombres renuncian a ella gustosos para pertenecer a movimientos que den sentido a sus vidas.

El silencio de los animales explora la crisis existencial actual de la humanidad con una inteligencia y valentía cada vez más difíciles de encontrar en el pensamiento contemporáneo.

«Gray nos muestra cómo sería vivir sin la distracción del consuelo».

ADAM PHILLIPS

«Con el tiempo, la escritura de Gray se vuelve más fragmentaria, cercana por una parte al epigrama y por otra al *collage*, y más apegada a la literatura».

ANTONIO MUÑOZ MOLINA, *El País*





